نقد الخطاب الاستشراقي

الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية

الدكتور ساسي سالم الحاج

الجزء الأول

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/أي النار 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4165/ 2001

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-062-X

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498، هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571. 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

الإهـداء

بصدق وإخلاص، وقلب مفعم بالمحبة الحقيقية إلى روح أستاذنا الفاضل «عبد اللّه الهوني» منشئ الدراسات الإسلامية ومبدعها، ومشجعها وراعيها، وفاءً وعرفاناً بالجميل، وتخليداً لأستاذ ستبقى ذكراه إلى الأبد في قلوب من عرفوه، ولمسوا تشجيعه، وحدبه ورعايته.

إنها صفحات نقدمها لك أيها الأخ العزيز، والأستاذ الفاضل الجليل، عسى أن نرد إليك نقطة من بحر فضلك وتشجيعك ومعروفك، فلولا حدبك علينا، ورعايتك لنا، وأخذك بأيدينا، وفتحك مجالات الدراسة أمامنا ما رأت هذه الصفحات النور.

فإلى روحك الطاهرة المطمئنة نهدي هذا الجهد العلمي الذي هو بعض من علمك وجهدك. وإنّا لواثقون بأن روحك ترفل في جنات الخلد مع الأنبياء والصدّيقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً.

المقدمـة...

أثارت الظاهرة الاستشراقية وما زالت تثير جدلاً حامياً بين مؤيديها ومعارضيها، بل إننا نستطيع الجزم بأنها أكثر المسائل إثارة للجدل والنقاش، وسوف تستمر هكذا ولأحقاب لاحقة، حتى يتم فهم هذه الظاهرة فهماً علميّاً، بعيداً عن التعصب والولاء.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى: لماذا هذا الجدل؟. ولماذا الاختلاف حول حسنات وسيئات الاستشراق؟ وما وجهة النظر العلمية حول هذا الموضوع؟. ولماذا الاهتمام بدراسة الاستشراق وسبر أغواره والغوص في لُجَجِ بحاره؟.

هذه الأسئلة وغيرها ستكون هدف دراستنا محاولين التعرض إلى هذه الظاهرة العلمية، متطرقين إلى أصلها وتطورها التاريخي منذ الأزمان الموغلة في القدم ـ أي منذ التقاء الشرق بالغرب ـ مروراً بالعلاقة بين الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى، حتى بيان آثار هذه العلاقة في العصر الحديث.

وبعد الانتهاء من عملية التأصيل التاريخي للاستشراق، وبيان سبب نشأته وتطوره، علينا بدراسة المراحل التي مرت بها هذه الظاهرة العلمية، متطرقين إلى خصائص كل مرحلة مبينين مدى تأثيرها على الدراسات الشرقية بصورة عامة، وكيفية معالجتها لبعض القضايا الإسلامية بصورة خاصة، مشيرين إلى حركة التأثر والتأثير التي نتجت عن هذه الظاهرة وخاصة في ما يتعلق بأهدافها وأغراضها ومراميها، وما كانت تقصد إليه منذ نشأتها وحتى إبان زوالها وانقراضها في أيامنا هذه.

إن التطرق إلى أهداف الاستشراق، والوسائل التي يتبعها لتحقيق تلك الأهداف، والمجال الذي يتحرك فيه من الناحية الجغرافية والعلمية يقتضي منا معالجة هذا الموضوع الحساس بروح علمية صارمة لا مجال للعواطف والأهواء الشخصية فيها. فنحن لسنا من أولئك المتعصبين في المجال العلمي الخالص الذي لا يهمنا فيه إلا الموضوعية المطلقة، غير مكترثين بأية عوامل أخرى مهما كانت طبيعتها. فالبحث العلمي الصحيح لا يخضع للعواطف والمؤثرات الشخصية أكثر من خضوعه لمناهج البحث العلمي الصارمة والمؤثرات الموضوعية.

نعم لقد تطرق الاستشراق إلى جميع مناحي الحياة الشرقية والإسلامية، ولم يدع مجالاً إلا وأدلى فيه بدلوه، ولم يترك شاردة أو واردة إلا وقال فيها كلمته. ولم يهمل جزئية أو رأياً مهما كان تافهاً أو ضنيناً إلاَّ وأشبعه بحثاً وتحليلاً، ومن هنا كان الغرض من دراستنا هذه، وهو الكشف عن أهداف هذه الظاهرة العلمية، والوسائل التي اتبعتها بغية معرفة مراميها ومقاصدها.

إن الاطلاع على آراء المستشرقين، والنظر في ما كتبوه عن الإسلام والمجتمعات الشرقية هو من الأهداف الرئيسة لدراستنا هذه. ذلك أن هؤلاء الناس ينظرون إلى هذه الأمور بمنظار يختلف عمّا عهدناه وآمنا به، وسلّمنا بصحته، ومن حقنا بل من واجبنا التعرف إلى ما يقوله هؤلاء الناس عنّا خاصة في ما يتعلق بعقيدتنا، وأخلاقنا، وتقاليدنا، وحضارتنا. حتى نتمكن من الرد على ما يخالفنا، لأن السكوت عن تلك الآراء المغايرة لنا هو اعتراف ضمني منا بصحتها.

إن الدراسات الاستشراقية بغزارتها، وتعدد مجالاتها، وتناولها لكلِّ القضايا التي تخصنا قد قام بها أناس ليسوا جميعاً بمنجاة من التعصب والهوى، والميل إلى تصيد أخطائنا، وإبراز الهنات والمساوئ التي تلم بنا. ومن هنا كان لزاماً علينا التعرض لهذه الدراسات، محللين وناقدين لها بأسلوب بعيد عن التعصب والهوى لكشف الأخطاء التي تعتريها، وإبراز التحامل الذي يكون من خصائص بعض المستشرقين، والرد على أهوائهم، ودحض أقوالهم بالحجة والبرهان العلميين، والكشف عن حقيقة ما يخفون وراء دراساتهم من أغراض دينية أو استعمارية، أو سياسية، أو اقتصادية.

إن الدراسات الاستشراقية، وإن كانت قد تعددت أغراضها، وتباينت مراميها وأهدافها، إلا أنها لم تكن أبداً خالية من الفائدة العلمية التي لا مناص لنا من الاعتراف بها. فالمستشرقون قاموا بجمع المخطوطات العربية والإسلامية والشرقية وفهرستها، وحققوا العديد منها بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها، ونشروها نشراً علميّاً خالصاً، وترجموا الآلاف من هذا التراث إلى اللغات العالمية، وعرّفوا الآخرين بحضارتنا وتراثنا، ومآثرنا وما كنا فيه من مجد وسؤدد. ومن هنا فإن هذه الدراسات الاستشراقية تستحق منّا الاطلاع عليها ودراستها لأن من أخص خصائص المثقف الحر الواعي الاطلاع على هذه الأفكار حتى يستوعبها أولاً، ثم يستفيد منها إن كانت موضوعية ثانياً، وإلا فإنه ينبري للرد عليها إن كانت مجافية للحقيقة ثالثاً.

إن الدراسات الاستشراقية مهما كانت موضوعية في مضمونها ومحتواها إذا سلمت من التعصب والهوى فإنها لا تخلو من هنات وأخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية سببها الجهل باللغة العربية أو اللغات الشرقية الأخرى. فهؤلاء القوم مهما بلغت بهم معرفة لغاتنا وحضارتنا فإنه يغيب عنهم فهم العديد من المصطلحات والتعابير اللغوية، وهكذا تأتي نتائجهم العلمية خاطئة، بل وتبدو في بعض الأحيان مضحكة، ومن هنا وجب علينا تناول هذه الدراسات بالبحث والتقصي للتنبيه إلى هذه الأخطاء الصادرة عن حسن نيّة، وتصحيح تلك المفاهيم العلمية التي استقرت لديهم كحقيقة لا مجال للجدل فيها.

لعلّنا في هذه المقدمة ونحن نسطّر أهداف دراستنا لا ننسى أن الاطلاع على هذه الدراسات الاستشراقية يقودنا حتماً إلى الاستفادة من تلك المناهج العلمية الصارمة التي طبقها المستشرقون في تلك الدراسات، وهي مناهج نحن أحوج الناس إليها خاصة تلك المتسمة في الوقت الحاضر بالموضوعية والإنصاف، والدقة في التحقيق والاستقراء. كما أنه لا يغيب عن أذهاننا ما يمتاز به أولئك الناس من جلد، وصبر ومثابرة، وتجشم للصّعاب وتعرض للأخطار، وتضحية بالنفس والمال تكاد تكون مضرب الأمثال. فعندما نطلع على سلوكهم وخصائصهم ومناهجهم، نكون قد استفدنا منهم في دراساتنا متخذين بعضاً منهم مثلاً في الموضوعية والدقة والصرامة والصبر.

إن دراستنا هذه سترينا لاحقاً بعض هذه الخصائص التي أشرنا إليها. ومع ذلك فإننا نؤكد من جديد ـ ونحن نتعرض لبعض القضايا الإسلامية التي تعرض لها المستشرقون ـ أن منهجنا سيكون عرضياً، استدلاليّاً، تحليليّاً، نعرض فيه تلك الآراء كما وردت على لسان أصحابها، ثم نحاول الردّ عليها إن رأيناها مخالفة لمعتقداتنا وثقافتنا، وحضارتنا، بأسلوب علمي خالص، خال من التعصب والهوى، لأنه ليس من شيمة الباحث الحرّ النزيه، الواثق بنفسه وثقافته وحضارته الرد بأسلوب التهجم والسخرية والتنديد، لأن ذلك هو سلاح الضعفاء لا سلاح الأقوياء. كما أن المناهج العلمية الصارمة لا تسمح إلاّ بالمناظرات العلمية المؤدبة الهادئة الخالية من اللغو والهوى، وقد سبقنا أجدادنا إلى ذلك عندما أطلقوا على هذا النوع من العلم «أدب الجدل والمناظرة».

إننا سوف لا نتناول هذه الدراسة بالثناء المطلق، ولا بالتحامل المطلق، ولكننا سوف نخضعها لمعايير البحث العلمي الصارمة فنعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله. لأننا قوم يأمرهم دينهم وأخلاقهم بالعدل حتى مع غرمائهم، فلا يكون الثناء على ما قدمه هؤلاء الناس من أعمال جليلة، وما تطرقوا إليه من أبحاث قيمة حاجباً لنا عن تلك الدراسات والتي يجب علينا الردّ عليها وتفنيدها بروح علمية محايدةٍ خاليةٍ من كل غرض وهوى.

لعلّ من نافلة القول أخيراً التعرض إلى أن السبب الأخير الذي دعانا إلى تدبيج هذه الصفحات ـ ونحن نعترف من البداية بصعوبتها العلمية وحساسيتها المفرطة، وتشعبها واشتمالها على جميع المجالات والميادين الإسلامية والشرقية ـ هو خلو المكتبة العربية من كتاب شامل يتناول هذه الظاهرة العلمية، كما أن الدراسات الأجنبية لم تتناول هذه الظاهرة في حدّ ذاتها، ولكنها تناولت الموضوعات التي كشفت عنها، باستثناء بعض المصادر والمراجع التي ستجدها في إبانها سواء كانت بالعربية أو بالإفرنجية. إلاّ أننا لا نزعم ولا نسمح لأنفسنا الادعاء بأننا سوف نأتي في هذا الموضوع بما لم تأت به الأوائل، ولكنها محاولة لتبويب وتنسيق هذا الموضوع حتى من باب الطرافة، خاصة وقد لمسنا إبان تدريسنا لمادة. . «الاستشراق والتبشير». . . لطلبة كلية التربية/ وحدة اللغة العربية

والدراسات الإسلامية/ قسم الدراسات العليا، خلو المكتبات من دراسة شاملة جامعة تتناول التأصيل التاريخي للاستشراق وبعض القضايا الإسلامية التي تناولتها هذه الدراسة، خاصة وأن من يحاول التعرض لتدريس ودراسة هذا الموضوع يجب عليه معرفة العديد من اللغات الأجنبية، للملمة شعثه، وتباين أغراضه، وغزارة موضوعاته، وتعدد مجالاته. ومن هنا نأمل أن تكون هذه الدراسة نبراساً يهتدي به طلبتنا الذين يجب عليهم الاتجاه إلى هذا النوع من الدراسات للاستفادة منه منهجيّاً وعلميّاً.

إن هذه الدراسة تستحق منا الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع سيجدها القارئ مبثوثة في إبانها ومكانها. وهذه المصادر غالباً ما تكون مكتوبة بلغات أجنبية لأن طبيعة هذه الدراسة تقتضي ذلك. فالمصادر العربية ضئيلة في هذا المجال وهي متفرعة لا يجمعها مرجع ولا كتاب. كما أن الكشف عن مناهج المستشرقين يقتضي منّا دراسة نماذج من مؤلفاتهم لاستخلاص تلك المناهج وبيان خصائصها وميزاتها. وسوف تقتصر دراستنا في هذه الناحية على بعض القضايا الإسلامية الظّاهرة التي تناولها المستشرقون بالبحث والتقصي بغية الردّ على بعض تلك الآراء التي تتنافى وما هو معلوم لدينا وما نعتقده جازمين أنه الصحيح.

تنقسم دراستنا إلى بابين أساسيين:

الباب الأول:

التأصيل التاريخي للاستشراق وينقسم إلى عدة فصول:

الفصل الأول: مفهوم الاستشراق ومجاله.

الفصل الثاني: مراحل الاستشراق.

الفصل الثالث: مناهج المستشرقين.

الباب الثاني:

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية

وينقسم إلى الفصول التالية :

الفصل الأول: الاستشراق والقرآن الكريم.

الفصل الثاني: الاستشراق والسنة النبوية.

الفصل الثالث: الاستشراق والسيرة النبوية.

الفصل الرابع: الاستشراق والفقه الإسلامي.

الباب الأول

التأصيل التاريخي للاستشراق

أصل الاستشراق ونشأته

لا بد لدارس الظاهرة الاستشراقية من الرجوع إلى التاريخ لتأصيلها وبيان كيفية نشأتها وتطورها، والمراحل العديدة التي مرت بها. إلاّ أن المنهج العلمي الذي نحاول تطبيقه بصرامة حول هذه الدراسة يقتضي منا بداية تعريف هذه الظاهرة وبيان مفهومها، والمجال الذي تتناوله. حتى يلمّ القارئ بالموضوع إلماماً كافياً يجعله على دراية وبصيرة بما يتناوله. ذلك أن السرد التاريخي وإن كان يؤصل الدراسة من بدايتها، إلا أنه لا يعطي فكرة واضحة عن مفهومها، خاصة إذا علمنا صعوبة تحديد هذا الموضوع الذي نحن بصدده، وتشعب الآراء حوله، وتضاربها عن حسناته وسيئاته.

سنتناول في هذا الباب مفهوم الاستشراق بصورة عامة، وسنتعرض للمراحل التاريخية التي مرّ بها منذ أقدم العصور حتى وقتنا الحاضر، وسنفرد لكل مرحلة مبحثاً خاصّاً نبين فيه مميزاتها، وخصائصها، وتطور هذه الدراسات في إبانها. وهذه الدراسة ستتناول العلاقة بين الشرق والغرب منذ غابر الأزمان، وكيفية اتصال هذين العالمين المتمايزين جغرافيّاً ببعضهما، مشيرين إلى المؤثرات الثقافية والحضارية والسياسية التي تبادلاها. ثم يعرج بنا البحث إلى دراسة العلاقة بين المسيحية والإسلام، وهو بيان واضح لمصطلحات تحكم العلاقات الدولية في ذلك الزمان، آثرنا لأسباب ستأتي في أوانها تغيير تلك المصطلحات من الشرق والغرب إلى المسيحية والإسلام. وعندما نصل إلى العصر الحديث فسوف نطلق على هذه العلاقة تلك الروابط الثقافية والحضارية والسياسية التي ربطت بين أوروبا وأمريكا من جهة وبين الشرق الأدنى بصفة خاصة والشرق بصفة أعمّ من جهة أخرى. ثم نأتي أخيراً لدراسة مناهج المستشرقين بعد أن نكون قد أعطينا التبشير ما يستحقه من بحث باعتباره الأصل الحقيقي للاستشراق.

الفصل الأول

مفهوم الاستشراق

ليس أشق على الباحث من التعريف بالأفكار العلمية المجرّدة، لأن العلم دوماً قابل للتطور، ولأن هذا التطور المستمر يكشف عن جوانب كانت دفينة من قبل أو كانت ناقصة ليست وافية بالغرض والمجال الذي يعالج فيه ذلك العلم. وظاهرة التطور والتغيير تشمل جميع العلوم حتى التطبيقية منها، والتي بلغت شأواً في الثبات والتحديد يعتقد معه أنها بمنجاة من ذلك التطور والتغيير.

ومن أجل هذا فإن إعطاء تعريف لعلم الاستشراق هو ضرب من المحال، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملاً جامعاً مانعاً كما يقول المناطقة. ثم إننا نرى عدم اللجوء إلى هذه التعريفات الجاهزة التي غالباً ما تضع الباحث حتماً ومباشرة داخل سياج وفي خضم من المشاكل الفنية والعلمية لا نهاية لها. ذلك أن المفكر المستنير عليه تجنب تعاريف أي علم وعليه أن يتحرر من هذه التعريفات الجامدة، لأنه لن يبقى أسيراً لآراء أرسطو في هذا الخصوص، ولأن التعريف غالباً لا ينطبق عليه ما يشترط فيه المناطقة من أن يكون جامعاً لكل فرد من أفراد المعرّف لئلا يتوهم أن بعض أفراد المعرّف ليست منه، وأن يكون مانعاً من دخول فرد من غير المعرّف فيه، وإلاّ يستلزم المحال: كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين، وأن يكون التعريف أجلى من المعرف ليكون أوضح وأيسر عند العقل، وليكون ذلك موصلاً إلى الغرض المقصود من التعريف.

لقد واجهنا العديد من الصعوبات لإقناع صنّاع الرسائل العلمية الجامعية العليا والمشرفين عليها بالالتفات عن التعريفات للمسائل التي يبحثونها، وغالباً ما استغرقت هذه المناقشات ساعات طويلة دون فائدة. كما أن طلبة الدراسات العليا يستغربون عندما نحدثهم بعدم اللجوء إلى التعريفات لعدم دقتها ووضوحها، وعلينا بهذه المناسبة

معالجة هذا الموضوع وبيان الصعوبات التي تكتنفه حتى نقدم الحجج والبراهين العلمية للتدليل عل صحة ما ندعيه.

فتعريف الشيء هو بيان عناصره الأساسية التي يتكون منها. ومن هنا تأتي صعوبة التعريف نظراً لطبيعته المؤقتة. فنحن لا نستطيع أن نعرّف كل شيء لأننا لا نستطيع معرفة الخصائص الحقيقية لهذا الشيء. وكثيراً ما يعاد النظر في تعريف الشيء، وتنقيحه وتحويره بصورة مستمرة. «فمفهوم الشيء» هو دائماً مفتوح على الأقل في بداية تكوينه، ولكنه بمرور الزمان وتغيير الأحوال، وتجدد المعارف فإنه يتسع وأحياناً يضيق، وغالباً ما يغاير ما كان مسلماً به طبقاً لاتساع وضيق وتحديد معارفنا. والتطبيق العملي يرينا كم من «علم» تغيّر تعريفه نتيجة بنيانه على قواعد غير صحيحة.

وربما يقول قائل: ما قولك في التعاريف الواردة في علم الرياضيات؟ أليست من الدقة بمكان بحيث لا نستطيع القول بعدم تغييرها؟. والجواب: إن ذلك يعود في حقيقته إلى ثبات الأرقام والأشكال. ولكن ماذا لو كان التعريف يحتوي على الألفاظ والخصائص الفنية الأخرى، والعناصر الأساسية التي يتكون منها، فهل يكون علم الرياضيات بمنجاة من الوقوع في خطإ التعريفات؟.

هناك صعوبة أخرى فنية تؤيد وجهة نظرنا حول نبذ «التعريف» وهو أنه يجب على الباحث أن يفرق بدقة ووضوح بين الغاية من التعريف من جهة، وبين طرقه من جهة أخرى، لأن الخلط بين الغاية من التعريف وطرائقه يؤدي إلى الخطإ والغموض. وبذلك فإنك إذا قرأت لكاتبين عن قضية معينة فستجد أنهما لا يقصدان إلى غاية واحدة، وكلٌ يبتغي بتعريفه غرضاً معيناً. ومن هنا تختلف بداهة الطرق والوسائل المؤدية إلى هذين الغرضين المختلفين. وهذا الاختلاف مصدره كما أشرنا آنفاً هو هل نريد بالتعريف أن نحدد كيف يتركب «الشيء»؟!. أو نريد أن نحدد به معنى «اسم» الشيء؟!. فإذا كنا نقصد إلى تحديد «الشيء» لا اسمه، فعندئذ لا نلتفت إلى الرمز أو الكلمة التي تطلق على ذلك الشيء، لأننا نريد غالباً معرفة: مِمَّ يتألف ذلك «الشيء»؟ أما إذا قصدنا من التعريف تحديد «الاسم» وليس «الشيء» فعندئذ نسعى إلى تحديد رمز معين، في استعمال معين، حتى ولو لم يكن هناك «شيء» في عالم الأشياء الواقعة يشير إليه ذلك الرمز الذي نريد تحديده[1].

(1) IBRAHIM MADKOUR; L'organon d'Aristote dans le monde arabe; J. URIN, PARIS. P. 109, S.D.

إن هدف التعريف عند أرسطو وأتباعه خاصة «ابن سينا» هو تحديد. . . «جوهر الأشياء». . والعناصر الأساسية التي تتألف منها[1]. ومع ذلك فإن جميع التعريفات لا تصل إلى هذه الدرجة من الدقة لتحديد جوهر الأشياء وعناصرها الأساسية، كما أنها لا تقدم في حقيقة الحال إلاَّ مجموعة من «الشروح». وهذه الشروح لا تخلو عادة من الفائدة لأي من العلوم خاصة من الناحية المنهجية الصرفة. إلا أن التعريف الوارد على «جوهر» الأشياء هو مثار خلاف بين المناطقة، الأمر الذي يؤدي بها إلى تعقيد التعريف ذاته. فأرسطو مثلاً يرى أن جوهر الشيء مؤلف من عنصرين هما «الجنس» الذي ينتمي إليه الشيء الذي نعرِّفه، و«الفصل» الذي يميز ذلك الشيء ممّا عداه من سائر الأشياء التي تدخل معه في ذلك الجنس، على أنه يجب أن يفهم هنا أن «الشيء» يقصد به النوع لا بمعنى الفرد الجزئي الواحد الذي لا تعريف له، لأن تعريف الشيء هو تحديد لصفاته تحديداً ثابتاً لا زيادة فيه ولا نقصان، ولا ينطبق هذا على الفرد الجزئي الذي تتغير صفاته وعلاقاته بغيره في كل لحظة من لحظات حياته[2]. والصعوبة التي نستخلصها من هذا التحليل أن الشيء الذي لا جنس له لا تعريف له، وكذلك لا تعريف للشيء الذي لا تفصل الفواصل الجوهرية بين أفراده.

فإذا تركنا أرسطو وأشياءه، وانتقلنا إلى أنصار المذهب الوضعي لرأيناهم يهتمون بالتعريف «الاسمي» الذي لا يبحثون فيه عن الجوهر المفروض على الأشياء بل يهتمون بمعنى اللفظ وما تواضع عليه الناس في استعمالهم للّغة من أجل التفاهم وهو ما تعارف المناطقة على تقسيمه إلى التعريف القاموسي والتعريف الاشتراطي. ونحن لا يهمنا الدخول في تفاصيل هذه الأمور حتى لا نبتعد كثيراً عن موضوعنا الأساسي، ولكن الذي نبتغي البرهنة عليه هو صعوبة تعريف «الأشياء». ومن هنا قولنا بنبذها جملة وتفصيلاً حتى لا نكون ضحية هذه الصعوبات خاصة إذا علمنا أنه يشترط لكل تعريف أن يكون «واضحاً ودقيقاً». فالدقة تؤدي بنا إلى النفاذ إلى جوهر الأشياء والوضوح بالنسبة للتعريف يكتسب نفس قوة «النتيجة» بالنسبة للمنطق. وهكذا تتحدد صعوبة التعريف طبقاً لهذين الشرطين ألا وهما «الدقة والوضوح». فالفيلسوف «ابن سينا» يرى

(1) ابن سينا، كتاب الإشارات والتنبيهات، نشر فورجيه، ليون 1982م، ص 17.

(2) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1973م، ص 123.

أن التعريف الحقيقي للشيء طبقاً لقواعد المنطق هو «التعبير عن ماهية الشيء»[1]، وبعبارة أخرى هو البحث عن العناصر الجوهرية الأساسية التي يتألف منها ذلك الشيء، إلا أن الدقة والوضوح المطلوبين في التعريف لا يؤديان عادة إلى التعبير بدقة ووضوح عن ماهية الشيء المراد تعريفه.

ونظراً للأسباب الآنف بيانها فإننا لا نود تعريف الاستشراق طبقاً لما ينص عليه المناطقة، ولكننا سنتناول دراسة مفهومه حتى لا نخطئ في تعريفه، خاصة إذا علمنا شبه استحالة تعريف الشيء أو الاسم المعرف، فنقول: إن الاستشراق يؤخذ بعدة مفاهيم متداخلة ومتكاملة في آن واحد، فهو أحياناً يراد به ذلك العلم الذي تناول المجتمعات الشرقية بالدراسة والتحليل من قِبَلِ علماء الغرب. وأحياناً يقصد به أسلوب للتفكير يرتكز على التمييز المعرفي والعرقي والأيديولوجي بين الشرق والغرب. ومرة أخرى يحدد مفهومه بالناس الذين يقومون به ونعني بهم «المستشرقين» وهم الكتَّاب الغربيون الذين كتبوا عن الفكر والحضارة الإِسلامية[2].

وإذا ما ذهبنا إلى أبعد من ذلك لرأينا كتّاباً معاصرين مثل إدوارد سعيد ينعتون الاستشراق بوصفه نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه[3]. ونستنتج من هذا المفهوم أنَّ الاهتمام بأحوال الشرق، والكشف عن عقليات شعوبه، وأسراره، وأمزجته، وحضارته وتلمس مواضع القوة والضعف لهذه الشعوب توطئة لحملات التبشير وموجات الاستعمار، ثم بعد انحسار الاستعمار المباشر أصبح الاستشراق يمهد الأرضية الصالحة للاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي لشعوب الشرق بصفة عامة، وشعوب الشرق الأدنى بصفة خاصة.

ونحن إذا قمنا باستعراض كلِّ المفاهيم التي دبجت حول الاستشراق، فإننا لن ننتهي أبداً، ولكننا نسمح لأنفسنا أن نحدده بالدراسة المتقصية المتنوعة المتعددة الأغراض التي مارسها الغربيون لمحاولة فهم الشرق والتعرف إلى كنوزه الحضارية، وعاداته وتقاليده وحضارته وديانته وكل منحى من مناحي حياته، مهما كان الغرض

---

(1) ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، 1910، ص 36 وما بعدها.

(2) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث.
مجلة الفكر العربي، يونيه 1983م، السنة الخامسة، ص 130 وما بعدها.

(3) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 120.

الدافع إلى هذه الدراسة سواء أكانت لأهداف دينية أو عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية، وهذه الدراسة الضخمة أنتجت لنا ما نطلق عليه «الاستشراق».

فما هو المقصود يا ترى بهذا المصطلح من حيث كونه علماً أو فنًّا؟.

علينا قبل الإجابة عن السؤال السابق أن نحدد مفهومي العلم والفن حتى نتمكن من تصنيف الاستشراق بينهما.

فالعلم ينشد دوماً معرفة الحقيقة المجردة حتى وإن كانت لا تلائم عواطفنا وأهواءنا وانفعالاتنا. وفي سعينا الدؤوب إلى معرفة الحقيقة فإننا نستخدم وسائل المعرفة المتاحة لنا كالعقل والحواس لنرصد الظاهرة التي ندرسها ثم نشاهد تطورها بعد الملاحظة المستمرة عليها وصولاً إلى قانون علمي يفسر هذه الظاهرة. ونحن إذ نفعل ذلك فإننا نخضع أنفسنا لنظام صارم دقيق نتخلّى فيه ـ كما قلنا ـ عن ميولنا وأهوائنا الذاتية لندرس الظواهر كما هي لا كما نريدها نحن أن تكون.

فإذا طبقنا معايير العلم على الاستشراق وصلنا إلى نتيجة مفادها أنه «علم» وليس فنّاً، لأننا نستخدم القوانين العلمية وصولاً إلى الحقائق المبثوثة في هذه الظاهرة العلمية، فنحن نحتاج إلى لغات أجنبية متعددة للاطلاع على أفكار ودراسات المستشرقين، ونحن نحتاج إلى معرفة وثيقة بالعلوم والمعارف التي يتناولونها حتى قبل أن يكوّنوا آراءهم الشخصية عنها، ونحن نحتاج إلى استخدام قوانين المطابقة والمقابلة للموازنة بين النصوص التي يدرسونها. ونحن أخيراً في حاجة إلى قراءة ما يكتبونه على أن نحسن فهمه أولاً، ثم ننتقده ثانياً بعد أن نحققه تحقيقاً علميّاً، ونقوم بضبطه لكي نفسر ونحلل ونستخلص من هذه الدراسات الغثّ من السمين ثالثاً.

نعم، لا يمكن أن نعتبر الاستشراق علماً من العلوم المميزة له خصائصه الذاتية كأي علم آخر، لأنه من الصعب إثبات ذلك نظراً لطبيعة هذه الدراسة الشمولية التي تناولت كل شيء عن الشرق، ولكن لو طبقنا مناهج البحث العلمي الصارمة عليه لاستطعنا القول بأنه «علم» لأننا لا نخضع هذه الدراسة إلى أذواقنا وميولنا وأهوائنا وعواطفنا، وهي التي يطلق عليها «الفن» ولكننا نخضعها إلى الحقيقة العلمية المجردة مهما خالفت اتجاهاتنا الذاتية لأن أبحاثنا في هذا الخصوص موضوعية «Objectif» كما يقول أصحاب العلم، وليست ذاتية «Subjectif» كما يقول أهل الفن.

ولكن بالرغم من النتيجة التي توصلنا إليها بالخصوص، فإن عنوان دراستنا هو

«الظاهرة الاستشراقية»، ونحن عندما اخترنا هذا العنوان قصدنا من ورائه القول: إنه بالرغم من اعتبارنا الاستشراق علماً من العلوم الإنسانية، فإنه لا يتمتع كبقية العلوم الأخرى بصفات الديمومة والثبات والاستقرار. ومن هنا أطلقنا عليه اسم «الظاهرة». لأن الاستشراق مرّ بمراحل متعددة من دينية إلى سياسية إلى علمية وفي كل مرحلة يتميز بخصائص مخالفة للمرحلة التي تليه تبعاً للأغراض التي يتناولها، والموضوعات التي يدرسها. وعندما وصل إلى المرحلة الأخيرة من تطوره تناقصت موضوعاته، وانتهت أغراضه، ولم يعد هناك من جديد يقدمه، فهو بذلك لا يتصف بصفة الاستمرار والثبات، ولكنه عبارة عن ظاهرة نمت وازدهرت وتطورت في ظروف معينة لأغراض معينة، حتى انتهى دورها وتقلّصت آثارها وضاقت حقولها ومجالاتها، وأصبح الاستشراق في الوقت الحاضر على وشك الزوال النهائي خاصة بعد زوال صنّاعه المتميزين بالدراسة العميقة والصبر الجميل، والتضحية الجمّة، ولم يبق لنا اليوم إلاّ بعض المستعربين الذين توظفهم بعض الشركات النفطية أو خبراء في وزارات خارجية بعض الدول الغربية والكبرى لتقديم تقارير ـ عادة لا يعول عليها ـ لمعرفة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدول الشرقية.

إن المفهوم العام للاستشراق لا يخرج عن كونه تلك الدراسات والمباحث التي قام بها الغربيون لمعرفة الشرق من جميع جوانبه، ونحن لا نسلم مع من يقول: إنه أسلوب فكري يزاوله الغرب على الشرق بغية السيطرة عليه وإخضاعه، لأننا نكون بذلك قد تناولنا أهدافه وأغراضه وليس مجالاته ومفهومه العلمي. وسترينا هذه الدراسة تعدد هذه الأهداف وتباينها طبقاً لكل مرحلة مرّ بها الاستشراق كما أننا لا نسلم بأن عملية السيطرة الغربية على الشرق في الوقت الحاضر هي أسلوب فكري يمارسه المستشرقون.

إننا لا ننكر أن كل علم مهما كان نوعه خاصة إذا كان من العلوم الإنسانية يصلح موضوعاً يستفاد منه في سياسات الدول ومصالحها، إلاّ أن الاستشراق قدّمَهُ أصحابه كحقيقة ثقافية قبل أن يستخدموه للأغراض السياسية وخدمة الامبريالية. ومن هنا يمكننا اعتباره ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولىٰ قبل أن يسخر لأهداف ومرامٍ أخرى سنتطرق لها في حينها.

وإذا عرفنا أن الاستشراق هو التخصص في فروع المعرفة المتصلة بالشرق وهو

ما يطلق عليه عادة المفهوم الأكاديمي[1] أو الجامعي، فإنه قد انحسر في الوقت الحاضر، لأن ليس كل دارس لإحدى الثقافات الشرقية يمكننا أن نطلق عليه اسم «مستشرق» فيكون هذا المفهوم قد أخذ في الزوال، بعد أن كانت هذه الدراسات قد تناولت في الماضي جميع المعارف المنصبة على الشرق عامة.

ولو أخذنا بعين الاعتبار هؤلاء الناس الذين قاموا بهذه الدراسات والبحوث لوجدناهم تختلف صفاتهم وتخصصاتهم طبقاً للمراحل المختلفة التي مرّ بها الاستشراق. فقد اهتم بالشرق قديماً وحديثاً الرحالة، والمبشرون، والضباط، ورجال الإدارة الاستعمارية، واللغويّون، واللاهوتيون، وعلماء الآثار، والانثروبولوجيون، ومؤرخو الحضارات، والتربويون، والرومانسيون، ورجال المخابرات، والمؤرخون الاقتصاديون ومندوبو الشركات، وخبراء الأسواق التجارية، والسياسيون، والمهتمون بالشرق كافة[2].

إن من ذكروا قد اهتم كل واحد منهم بناحية من نواحي الشرق الثقافية، أو السياسية أو الدينية، أو العسكرية، أو الاستعمارية، أو العلمية، إلاّ أنه من الصعب علينا اعتبارهم جميعاً من «المستشرقين» بالمعنى الأكاديمي الذي نقصده. ومن هنا صعوبة تحديد مفهوم الاستشراق والمستشرقين. فليس كل من تناول الشرق في إحدى جزئياته يطلق عليه اسم «مستشرق». فكثير من الجواسيس والخبراء المتخصصين في الشرق حالياً ليسوا متمكنين في دراساتهم بالقدر الذي كان عليه أسلافهم، وغالباً لا يتقنون لغات الشعوب الشرقية التي يدرسونها، ولا تتعدى دراساتهم تلك التقارير البسيطة المقدمة للجهات التي يتبعونها.

إن التباين الكبير في مجالات الاستشراق والحقوق المتعددة التي يتناولها، وطبيعة الناس القائمين بهذه الدراسات، واختلافهم طبقاً للمراحل الأساسية التي مرت بها هذه الظاهرة يجعلنا في موقف صعب لا نحدد بالتدقيق مفهومها سواء أكان ذلك بالمعنى الأكاديمي أو بالمعنى العام للمصطلح ذاته. ومن هنا كان عنوان بحثنا. .

---

(1) د. شكري النجار، لماذا الاهتمام بالاستشراق، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق ص 60.

(2) د. رضوان السيد، ثقافة الاستشراق ومصائره، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق ص 8 وما بعدها.

«الظاهرة الاستشراقية». . ولم نقل «علم الاستشراق» لأنه يشمل عوالم متباينة ومختلفة يحمل كل منها مفهوم المجال الذي يتناوله. فإذا كانت مفاهيم الشرق بصورة عامة ومفاهيم العالم الثالث والشرق الأوسط بصفة خاصة لا تحمل الطابع العلمي الصرف، فإن مفهوم الاستشراق يصبح هو الآخر كذلك ولا نستطيع أن نصفه «بالعلمية»، مهما استخدمنا مناهج البحث العلمي في دراسة مجالاته.

وخلاصة القول: ليس هناك مفهوم محدد متفق عليه حول الاستشراق ومجالاته والحقول التي يعالجها، فهناك من يطلق هذا المفهوم على كل من يقوم بدراسة الشرق حتى وإن كان ليس من المتخصصين في الدراسات الإسلامية، ولكنهم بصفتهم يُعْنَوْنَ بالمسائل والقضايا الشرقية دون أن يكونوا هم من هذه الأصقاع. ومنهم من ينظر إليه على أنه تلك الموضوعات والدراسات الإسلامية والمشرقية التي يعالجها المستشرقون بمناهج وطرق علمية كتلك التي يتبعها الغربيون في دراساتهم. ومنهم من اعتبر القائمين بتلك الدراسات لتحديد مفهوم الاستشراق حتى وإن كانوا لا يتقنون اللغات الشرقية، ولا يعرفون تاريخ الشرق، وحضارته وخصائصه، وهم الذين صنفناهم تحت خبراء النفط، والجواسيس، ورجال الاستخبارات الغربية المتخفين تحت قناع الدبلوماسية الذين يجدون من يقرأ تقاريرهم وبحوثهم سواء تمّ التعويل عليها أو كان مصيرها الإهمال.

ونظراً لهذا التباين الشديد لمفهوم الاستشراق، والفئات التي تقوم بهذه الدراسات فإن الآراء قد اختلفت حول مصداقية دراساتهم، والأغراض التي سعوا لتحقيقها من وراء هذه الدراسات، كما اختلفت النظرة إلى هؤلاء الناس بين مؤيد لهم ومعارض لدراساتهم، فمنهم من يعتبرهم صادقين في أعماقهم، حسني النيّة في استنتاجاتهم العملية، ومنهم من يرونهم معول هدم للإسلام والقيم الشرقية، وأدوات صالحة للتغلغل الاستعماري والنفوذ السياسي، فما حقيقة هذه الظاهرة يا ترى؟.

اختلفت الآراء حول هذا التساؤل. فبعض المثقفين اعتبر المستشرقين جواسيس وعملاء، ولا فائدة ترجى من أعمالهم مهما اتصفت بالموضوعية والحيادية. وبعضهم الآخر غالى في قيمة أعمالهم، ونفى عنهم كل تعصب، واعتبرهم الوحيدين الذين قدموا خدمات جليلة للثقافة والحضارة الإسلامية والشرقية.

ونحن من خلال ما سينكشف من هذه الدراسة، سنكون في موقف وسط، فلا ننظر إلى المستشرقين نظرة تشاؤمية مليئة بالشك والظنون، ولا نعتبرهم من أولئك

الذين لا يتطرق الباطل والهوى إلى أعمالهم، ولكنهم أناس درسوا الحضارة الشرقية، فمنهم المتعصب، ومنهم المتسامح، ومنهم من تقوده عاطفته وهواه إلى استنتاجات خاطئة، ومنهم من كان الصواب إلى جانبه، فقدّم خدمات جليلة للإسلام والحضارة الشرقية.

إن النظرة التشاؤمية لأعمال المستشرقين كان مرجعها تلك الأهداف والغايات التي سعوا إلى تحقيقها من خلال إنتاجهم، فالفريق الذي لا يرى إلا الشر وسوء النّية لديهم يبرر دعواه على أن هؤلاء الناس كانت لديهم دوافع دينية، واقتصادية واستعمارية وسياسية، وبذلك فهم عملاء للاستعمار، وأعداء العروبة والإسلام، وأن أهدافهم لا تخرج عن كونها التشكيك في صحة نبوة النبي ﷺ وأن القرآن ليس كتاباً سماويّاً، ولكنه من صنع النبي وبعض أصحابه، وأن مصادره مستقاة من الديانتين اليهودية والنصرانية من جهة، وما ساد الجاهلية من فقه وأعراف من جهة أخرى، كما أن الأحاديث النبوية في رأيهم ليست صحيحة، وإنما كان مصدرها الوضع والتدليس نتيجة الانقسامات السياسية الإسلامية وأن الفقه الإسلامي خال من الأصالة والاستمرارية ليكون صالحاً في كل مكان وزمان[1]. وقلة قليلة جدّاً من أولئك المستشرقين ـ ممن لديهم الرغبة الصادقة، أو النيّة الحسنة ـ اتجهوا ببحوثهم إلى تحقيق أهداف علمية خالصة. ومع ذلك فإنهم لم يسلموا من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إمّا لجهلهم باللغة العربية وإمّا لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها[2].

والفريق التفاؤلي يرى أن المستشرقين قدموا خدمات جليلة للإسلام والحضارة الشرقية، فهم الذين جمعوا التراث، وحفظوه من الضياع، وحققوا المخطوطات الإسلامية تحقيقاً علميّاً وأبرزوا للعالم ما للحضارة الإسلامية من رقي وسمو من خلال ما نشروه من هذا التراث نشراً يعتمد على أدق منهج للتوثيق والتحقيق، كما أنهم عمدوا إلى القرآن والحديث فطبعوا كل ما يتصل بهما من جيّد المؤلفات، وفهرسوها، وبوبوها ورتبوها ترتيباً عجز عنه علماء المسلمين، كالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمستشرق «فلوجيل»، والمعجم المفهرس للسنة النبوية لجماعة من

(1) د. ساسي سالم الحاج، الاستشراق والتبشير، مذكرات لطلبة الدراسات العليا 1985م، ص 36، 37.

(2) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، بيروت/ 1975م. ص 98.

المستشرقين، وإصدارهم للموسوعة الإسلامية التي تناولت بالبحث والتحليل جميع القضايا الإسلامية بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها عالمياً[1].

ولعل من أعمق الآراء وأكثرها صواباً حول نقد إنتاج المستشرقين ما كتبه شاب أمريكي يدعى «فرانسوا دي بلوا»[2] الذي يرى أن اليساريين المشرقيين حينما ينتقدون الاستشراق فإنهم يدخلونه من باب الحملة على الامبريالية، كالدور الذي لعبه المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» في السياسة الاستعمارية الهولندية بأندونيسيا، ودور المستشرق الفرنسي «ماسينيون» في خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط في الجيش والمخابرات، ودور المستشرق الأمريكي «برنارد لويس» الذي وضع نفسه لخدمة الصهيونية وتبرير قيام دولة إسرائيل بفلسطين. إلاَّ أن هذه النظرة ليست صحيحة على الإطلاق، ولا يجب أن يوضع المستشرقون في سلّة واحدة، فهناك منهم من كان ضد الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، ونذكر على سبيل المثال «كايتاني» الذي عارض بشدة الاحتلال الإيطالي لليبيا، ومنهم من لم يشتغل بالسياسة مطلقاً، وهذا الوصف ينطبق على جلّ المستشرقين الألمان الذين انكبوا على دراسة تاريخ الشرق وحضارته القديمة، ولم تكن لهم مآرب سياسية لبلدانهم.

وهذا الكاتب يرى من جهة ثانية أن موجات من النقد تتوجه إلى الاستشراق من مواقع رجعية يمينية، الذين ينزعجون جدّاً من المنهجية العلمية خاصة مناهج «النقد التاريخي» الذي عالج به المستشرقون التاريخ الإسلامي. فاعتبر هؤلاء الناس أن أعمال المستشرقين ما هي إلا مؤامرات من جانب المسيحيين واليهود لتدمير الإسلام، وأهم من يمثل هذا الاتجاه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي الذي يرى أن الذين يمكنهم الكتابة عن الإسلام هم الذين يؤمنون به فقط، ويؤمنون بأن القرآن كلام الله الموحى، وكذلك الدكتور محمد البهي الذي يرى في الدراسات الاستشراقية عبارة عن تبشير صريح لرد المسلمين عن دينهم، ويصف (دائرة المعارف الإسلامية) بأنها أخطر ما قام به المستشرقون حتى الآن، ومصدر الخطر في هذا العمل هو أن المستشرقين عبأوا كل

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. معهد الإنماء العربي، بيروت/ 1982م، بتصرف كبير.

(2) فرانسوا دي بلوا، في نقد المستشرقين، مجلة الفكر العربي، العدد 32/ 1983م، المرجع السابق، ص 145 ـ 151.

قواهم وأقلامهم لإِصدار هذه الدائرة وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم، على ما فيها من خلط وتحريف وتعصب سافر ضد الإسلام والمسلمين[1].

نعم لقد مرّ الاستشراق في مرحلته الأولى وانطبع بالصبغة الدينية المتمثلة في التبشير وأن العديد من المبشرين قد عمل تحت رداء الاستشراق والنزاهة العلمية، لكن الوضع السائد حالياً ينبئ أن التبشير قد يئس من رد المسلمين عن دينهم، ولم تعد المؤسسات العلمية والحكومية تهتم به، ولا يلقى التبشير والمبشرون من الاستعماريين الجدد أي اهتمام[2].

إن هذه الآراء المتباينة ترينا أهمية الاستشراق، والدور الذي لعبه في مجال الدراسات الشرقية والإسلامية مهما تباينت أهدافه ومراميه، ولكننا لا نستطيع أن نكوّن نظرة محايدة عن هذه الأعمال، كما أننا لا نستطيع أن ندخل أنفسنا في إحدى هذه الفئات التي تنتقد المستشرقين، وتبين ما لهم وما عليهم، إلا إذا تعرضنا إلى المراحل التي مرّ بها الاستشراق والمناهج التي سلكها المستشرقون في دراساتهم للحضارة الإسلامية والشرقية وهو ما سيكون موضوع فصلنا الثاني.

---

(1) مجلة الفكر العربي، المصدر السابق، ص 128.

(2) فرانسوا دي بلوا، المرجع السابق، ص 149.

الفصل الثاني

مراحل الاستشراق

إن الموضوع الذي سنتعرض له في الصفحات التالية هو العلاقة بين الشرق والغرب منذ التماس الواقع بين الفرس واليونان، وتأثير الثقافة اليونانية على تكوين العقلية الفلسفية التي انتقلت بعدئذ للمسلمين، خاصة مرحلة التطور التي كان الفكر اليوناني قد وصل إليها بعد احتلال الإسكندر الأكبر لمنطقة آسيا الصغرى حتى تخوم الصين.

كانت العلاقات الأولى بين الشرق والغرب التي اتخذت طابعاً تجاريّاً ترجع إلى أيام الكنعانيين، ثم تلا ذلك علاقات الحرب والاحتلال بين العالمين المميزين جغرافيا بالشرق والغرب. ففي القرن السادس قبل الميلاد قامت الدولة الفارسية واتسعت رقعتها بحيث امتدت من حوض نهر السند إلى آسيا الصغرى. وبعد ذلك نشبت الحروب الطاحنة بين الفرس واليونان وكانت الغلبة في البداية لفارس على المدن اليونانية أثينا وإسبرطة، ثم رجحت كفة اليونان الذين استطاعوا في النهاية طرد الغزاة القادمين من الشرق. وبعد انكشاف الخطر الفارسي وانحساره رغب اليونان في التعرف إلى هذا العالم الذي أتى منه هؤلاء الغزاة، لتوضيح أسباب النزاع أولاً، ولمعرفة العدو معرفة وثيقة ثانياً. وكان أول باحث علمي استقرأ هذه الظروف والأحوال وسجلها في سفر خالد هو المؤرخ اليوناني الشهير (هيردوتس) الذي جمع معلومات كثيرة وقيمة عن الأصقاع التي زارها. فقد تناول كتابه أرض الرافدين ومصر وبلاد الشام، كما تناول الجزيرة العربية وسكانها، وعاداتها وتجاراتها والسلع التي تأتي إليها وتصدر منها[1]. وبالرغم من العديد من الحقائق العلمية التي سطّرها «أبو التاريخ» في سفره فإن هذا السفر مليء بالأساطير والخرافات والأشياء ذات الخوارق

(1) د. نقولا زيادة، الغرب يشرق، مقال في مجلة الفكر العربي، رقم 31، المرجع السابق 31.

التي لا تتسم والحقائق العلمية، وكان ذلك شأن كل من كان على شاكلته من المؤرخين والكتّاب.

وفي أواخر القرن الرابع قبل الميلاد قام اليونان بزعامة الشاب الغريب الأطوار وهو الإسكندر الأكبر برد الزيارة التي قام بها الفرس لبلادهم، فاحتل آسيا الصغرى ومعظم مناطق الشرق المعروفة مكتسحاً الفرس أعداء بلاده القدماء، وتوغل في أراضيهم، وبعد أن دانت له تلك الأصقاع استمر في حربه المظفرة حتى وقف على أبواب الصين عندما عاجلته المنية ولم يتعد عمره ثلاثاً وثلاثين سنة.

عندما اجتاح الإسكندر المقدوني الشرق فكرّ في احتلال الجزيرة العربية بعد أن تمت له الغلبة على مصر والهلال الخصيب، فأرسل بعثة استطلاعية تتسقط له المعلومات اللازمة تمهيداً للاستيلاء على هذه الأصقاع المليئة بالغموض والأسرار، الصعبة الاختراق. فبنى أسطولاً قوياً، واتخذ مدينة بابل قاعدة للانطلاق، وأمّر على أسطوله قائده الشهير «أرخياس» ARCHIAS الذي عبر الخليج العربي ووصل إلى جزيرة البحرين الحالية، وكان يطلق عليها في ذلك الزمان اسم «تيلّوس»[1]، وقدمت هذه البعثة البحرية وغيرها من البعثات الأخرى تقارير وافية عن المناطق التي وصلت إليها تناولت السكان والإنتاج والمبادلات التجارية والوصف الطبوغرافي للأرض والطرق السهلة التي يمكن لجيش جرار المرور منها في صحراء قاحلة خالية من الماء ومن كلِّ الوسائل المريحة التي يحتاج إليها جيش مقبل على احتلال أصقاع لم يخترقها أحد قبل ذلك التاريخ.

ونحن لا يهمنا في دراستنا تتبع السياق التاريخي لهذه الحملات ومدى نجاحها من عدمه، لأن موضوعنا منصب على العلاقات الثقافية الناشئة عن هذا التلاقي بين الشرق والغرب، فأخذ المهتمون بهذه الحملات تسجيل العديد من المعلومات عن الأرض الشرقية التي احتلوها، ودوّنوا كثيراً من الروايات الشفهية السماعية عن أراضٍ أخرى كان في نية الإسكندر ابتلاعها، وعادة ما كانت هذه التقارير خالية من الخرافات والأساطير التي كانت تميز كتابات الأقدمين، بل وأعطت صورة شبه صادقة عما تحتويه

(1) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، 1977م، ص 7.

تلك الأصقاع من سكان وأماكن وإنتاج تساعد المحتل على تنظيم نفسه بناءً على هذه المعلومات لتحقيق مشروعاته في الفتح والتوسع والاحتلال.

إن فتوحات الإسكندر الأكبر قذفت بالإغريق والرومان إلى المسرح الشرقي. وكان ذلك أول التقاء حضاري بين هذين العالمين المتمايزين، بصرف النظر عن النتائج السياسية التي تمخضت عنه. فحصل اليونان على معلومات قيّمة وصحيحة عن هذا العالم الشرقي الغامض الأسرار، وكانت تلك المعلومات تشوبها الأساطير والخيال، وهكذا برزت الحقيقة ناصعة البياض أمام أولئك العلماء، وأخذ التأثر والتأثير يمارس فعله بين الحضارات الإنسانية المتصلة الحلقات، وكان ذلك أول لقاء علمي بين عالم الشرق والغرب حاول الأخير التعرف فيه بالأول، وهكذا بدأت الدراسات الاستشراقية تتكون تدريجياً وإن كنا بعيدين جداً تاريخياً وعلمياً عن وصفنا لتلك الدراسات بأنها استشراقية بالمعنى العلمي المتعارف عليه حالياً لدينا.

تجلّت العلاقة الثقافية بين الشرق والغرب في هذه الآونة التاريخية التي نتناولها في قيام الإسكندر الأكبر بإرسال ألواح من بابل إلى بلاد اليونان، وقام علماؤها بترجمتها، فعرفت علوم الفلك وتقويم البلدان، كما استقدم هذا الفاتح العجيب العديد من العلماء الأفذاذ، فأفادوا واستفادوا، وسوف نرى لاحقاً كيف أن نابليون قد قلّد الإسكندر عندما استجلب معه مئات العلماء الفرنسيين في مختلف التخصصات إبان حملته العسكرية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر والتي نعتبرها إحدى المحطات الرئيسة لنشأة الاستشراق الحديث وتطوره.

لقد أحدث دخول اليونان إلى البحار العربية الجنوبية بعد مرورهم بالبحر الأحمر والخليج العربي علاقات ثقافية وطيدة بين اليونان وشعوب الشرق، فبالإضافة إلى تلك التقارير التي دوّنها قادة الإسكندر عن البلدان التي مرّوا بها، وبجانب إقامة العديد من الفلاسفة اليونان في الشرق والذي نجم عنه ازدهار الفلسفة اليونانية في الإسكندرية، وإنشاء تلك المدارس العلمية الرفيعة في الرّها وحرّان وجنديسابور، فقد أدخل اليونان النقود إلى هذه البلدان الشرقية، لأنّه عثر في عدة مواقع من الجزيرة العربية على نقود ضرب بعضها على طراز نقود الإسكندر الأكبر، وضرب بعض آخر في أيام خلفائه، وهذا يدل على ذلك الالتقاء الذي أدخل عنصراً جديداً في التجارة الدولية التي كانت قبل اليونان مبنية على المقايضة المباشرة بين السلع.

ومن مظاهر تأثير الثقافة الغربية على بلدان الشرق قيام كسرى أنو شروان (531 ـ 578) الذي تأثر بالثقافة الهلينية، والتي اكتسبها بدوره إبان حربه في سوريا ضد الرومان بتأسيس تلك المدرسة الشهيرة «جنديسابور»، فاستقدم إليها الفلاسفة اليونان المطرودين عندما أغلق جوستنيان مدارس أثينا، وقد تطور تدريس الطب هناك تطوراً عظيماً على أيدي أطباء من اليونان والهند كما شملت الدراسة بها الفلسفة والعلوم بمختلف أنواعها. ويقول دي لاسي أوليري[1]: إنه كان من بين خريجي مدرسة جنديسابور الطبيب العربي الحارث بن كلدة وابنه النظر بن الحارث الذي ذكره ابن سينا في قانونه الخامس، ونحن نعلم أن الأخير كان من أشد أعداء النبي وكان يتقن اللغة الفارسية، وكثيراً ما يعارض النبي برواية قصص فارسية كبندار وأسفنديار، وكانت نهايته المحتومة بعد غزوة بدر الكبرى.

أما عن المدرسة العلمية الثانية وهي مدرسة حرّان فإننا لا نملك معلومات واسعة عن كيفية تأسيسها، ولكنها مركز للنفوذ الهليني منذ زمن الإسكندر الأكبر، وبقيت موئلاً للدين الإغريقي القديم بعد أن أصبح العالم اليوناني بأكمله مسيحياً[2].

كان من نتائج التفاعل الحضاري بين الإغريق والشعوب السامية الذي بدأه الإسكندر المقدوني بفتوحاته والذي عززه وأغناه السلوقيون في سوريا، والبطالسة في مصر، نشوء حضارة جديدة أطلق عليها الحضارة «الهلنستية» تمييزاً لها عن الحضارة «الهلينية» التي تعني الحضارة الإغريقية في البلاد الأم. وهكذا أصبحت «الهلنستية» الحضارة التي تميزت بها بلدان الشرق الأدنى في القرون الثلاثة التي سبقت المسيحية. وكان مهد هذه الحضارة تلك المدن التي بناها الإسكندر ومن بعده خلفاؤه المقدونيون في أماكن استراتيجية تتحكم في طرق المواصلات التي كانت معبراً للتجارة الدولية في تلك الأزمان. كما كان الإسكندر نفسه رائداً من روّاد الثورات الكبرى العالمية التي تتعلق بتطلع الإنسان نحو تحسين العالم الذي يعيش فيه. وكان أول زعيم في التاريخ نادى «بوحدة العالم»، كما كان أول إنسان في التاريخ فكّر في الأخوة الإنسانية

---

(1) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1974م، ص 41.
(2) المرجع السابق.

والوحدة البشرية[1]. وقد طبق هذه المبادئ فعلاً عندما قام بتزويج أعداد كبيرة من قواده وجنوده بالنساء الأجنبيات، كما تزيا بالزي الفارسي واتبع في حياته الخاصة أسلوب البلاد الفارسي، وتزوج من ابنة داريوس. لقد كان فعلاً تلميذاً نجيباً للفيلسوف أرسطو سعى لخلق مجتمع ليس فيه حدود تفصل بين بلاده والبلاد الأخرى التي استولى عليها[2].

هكذا كان الالتقاء الحضاري بين الشرق والغرب، حيث كان تأثير اليونان قويّاً على شعوب الشرق، إلا أن هذا لا يعني ألبتّة أن الشرق قد استسلم لهذه المؤثرات الغربية، فلم يكن من اليسير أن يسلم نفسه إلى الغرب أيّاً كانت قوته، ولهذا بقيت هذه الشعوب تتحدث بلغاتها الأصلية، وتعبد آلهتها القديمة، ولم يحصل ذلك الامتزاج الذي كان يحلم به الإسكندر بين الشرق والغرب، بحيث لم تدخل الصفات الذهنية اليونانية في العقل الشرقي، بل إن العكس قد حصل في غالب الأحيان، حيث حصل التأثير من المغلوب على الغالب، فبث الشرق عن طريق الفيلسوف «زينون» نزعته التجريدية والجبرية في الفلسفة اليونانية، واعتنق اليونان ديانة الشرق فاستسلم العديد من الغزاة اليونان للطقوس الدينية البابلية، والفينيقية، والسورية. وقصارى القول أن اليونان عرضوا على الشرق الفلسفة وأن الشرق عرض على اليونان الدين، فكانت الغلبة للدين، وكانت أعمق فتوح الإسكندر أثراً نتيجة أبعد ما تكون عن العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوروبية بالصبغة الشرقية[3].

كان لموت الإسكندر المبكر، واقتسام قواده أمبراطوريته الواسعة بينهم، ثُمَّ ذلك التطاحن الذي دار بينهم حول تقسيم تلك التركة العظيمة التي لم يحسن الورثة استعمالها، أن ضعف اليونان وأصابهم الوهن، وتفرقوا أيدي سبأ، فانتهز شعب

---

(1) أ ـ W.W. TARN; Alexander the Great and the Unity of mankind, London. 1933. p. 28.

ب ـ ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثامن، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط2، 1968م، ص 532.

(2) فيليب حتي، خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى، المجلد الأول، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975م، ص 144،

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق ص 47.

يجاورهم وهو لا يزال فتيّاً في مضمار النشوء والحضارة ألا وهو الشعب الروماني هذه الفرص، فاستولى على مقاطعة مقدونيا، وجزر اليونان، وآسيا الصغرى، وبلاد الشام وإفريقيا، وأناخ الاستعمار الروماني بكلكله على هذه الأصقاع، إلا أن الثقافة اليونانية تغلبت على الثقافة الرومانية، وأصبحت هذه الأمبراطورية تستخدم اللغة اليونانية كلغة العلم والثقافة والمعرفة، وفعلت الفلسفة اليونانية والديانة اليونانية فعلها في الرومان، فتقوضت دعائم دين روما وأخلاقها، وبلغ هذا الغزو الثقافي غايته في الفلسفة اليونانية. ولمّا نشأت مدينة القسطنطينية كانت الغلبة فيها للثقافة اليونانية فنافست في بادئ الأمر الثقافة الرومانية ثم تغلبت عليها أخيراً وحلت محلها. وهذه التفاعلات تناقض تلك المقولة القائلة «بتأثّر المغلوب بالغالب». وفي هذا الصدد يقول «شيشيرون»: لم يكن منشأ الفيض الذي أقبل من بلاد اليونان إلى مدينتنا مجرى صغيراً، بل كان منشؤه نهراً عظيماً من الثقافة والعلم[1]. فأصبحت حياة روما الذهنية والفنية والدينية من بعده جزءاً من العالم المصطبغ بالصبغة الهلينية. وكما يقول «هوراس» في هذا الصدد «أسرت بلاد اليونان المغلوبة غالبها الهمجي»[2].

أما بالنسبة لاتصال الرومان بالشرق، فيتلخص في حلولها محل الامبراطورية الإغريقية، في هذه الأصقاع. وهكذا بعد أن تغلبت روما على إسبرطة وأثينا، زحفت بجيوشها المدربة ـ تدريباً عسكريّاً لا مثيلَ له في التاريخ ـ فاحتلت سوريا سنة 64 ق.م، وانتهت بضم مصر إليها ثم غزت شمال إفريقيا بكامله بعد قضائها المبرم والنهائي على مدينة قرطاجنة التي صيرتها خراباً يباباً إلى يومنا هذا، وذلك بعد حرقها وتدميرها وزرع أرضها بالملح حتى لا تنبت مرة أخرى، وبقيت هذه اللعنة تطارد هذه البقعة إلى يوم الناس هذا.

وهكذا، لأول مرة في التاريخ تحول مركز التاريخ السياسي من آسيا إلى أوروبا، وبقي إلى يومنا هذا باستثناء فترة السيادة العربية الإسلامية. وقد بلغت حدود الأمبراطورية الرومانية من المحيط الأطلسي غرباً إلى الصحراء السورية العربية شرقاً، ولأول مرة في التاريخ أيضاً توحد العالم الروماني تحت راية واحدة في وحدة سياسية قوية جمعت أشتاتاً من الشعوب واللغات والحضارات. وهكذا حققت هذه

---

(1) ول ديورانت، المرجع السابق.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق الجزء التاسع، الحضارة الرومانية، ص 199.

الامبراطورية حلم الإسكندر الأكبر الذي كان يدغدغه وهو إقامة وحدة عالمية لا فارق فيها بين الأجناس والديانات واللغات، تلك الوحدة التي صاغها بقالب فلسفي المفكر اليوناني «زينون» وحاول الإسكندر تطبيقها إلا أن المنية عاجلته قبل الأوان فحققها من بعده الرومان.

ولمّا استولى «يوليوس قيصر» على مصر بمساعدة الأعراب المرافقين للملكة كليوبتره الهاربة من أخيها، واستدراجهم لعدوه «بومبي» وقتلهم إياه، فقد قدَّموا مصر على طبق من ذهب لهذا الفاتح العظيم المعدود من عظماء الرجال على مر العصور. وقد راوده هو الآخر حلم الاستيلاء على الجزيرة العربية الغامضة الأسرار، القاسية الطبيعة، الوعرة المسالك، فأوعز إلى حاكمه بمصر «أوليوس غالوس» بغزوها للاستيلاء على ثرواتها المتمثلة في المر واللّبان والبخور والأفاويه، ولقد كان هذا المشروع عبقريّاً لو تم له النجاح لأن ذلك يؤدي إلى ضمان مصالح روما في هذه المنطقة الهامة من العالم، وصيرورة البحر الأحمر بحراً رومانياً كما فعلت بالبحر المتوسط قبله.

إن حملة «أوليوس غالوس» كان محكوماً عليها بالإخفاق منذ الوهلة الأولى لسوء تقدير الرومان للسكان العرب من جهة، ولقساوة الطبيعة التي لم تكن في حسبانهم من جهة أخرى. وأفضل وصف لهذه الحملة قدمه لنا الجغرافي الشهير «سترابون» الذي قيل إنه كان مرافقاً لها[1] فأخبرنا عن سير الحملة بحراً وبراً والطرق التي سلكتها، ووصف طبوغرافية الأماكن التي مرّت بها، والصعوبات التي واجهتها، والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، وسلوك النبط الذين تعاونوا معها، ومع ذلك فإن هذا الجغرافي النابه لم يذكر لنا بالتفصيل الأماكن التي مرّت بها الحملة، وأسماء القبائل التي اتصلت بها، ولكنه أشار بصفة واضحة إلى وصول هذه الحملة إلى مدينة نجران، وهذا يدل على اختراقها للجزيرة العربية بكاملها حتى اليمن السعيد. وبالرغم من المقاومة العنيفة التي لاقتها الحملة من العرب والتي لم تكن تحسب لها حساباً، فإن هذا المؤرخ الجغرافي يزعم أن الإصابات اللاحقة بالحملة لم تكن نتيجة المقاومة الشديدة التي تعرضت لها، ولكن مرجعها يعود إلى الأمراض والأوبئة ومشقات

---

(1) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثاني، المرجع السابق ص 44.

الطريق، وهذا الزعم تدحضه دلائل أخرى لا مجال لذكرها الآن، لأننا لا نؤرخ هنا إلا للاتصال الحضاري والثقافي بين الشرق والغرب. ولكن الذي نود الإشارة إليه في هذا الصدد أن المستشرقين الذين تتبعوا آثار هذه الرحلة لم يجدوا لها أي أثر في الأماكن التي يفترض أنّها قد مرت بها واستولت عليها. فهذا «جلاسير Glaser» الذي زار اليمن واطلع على العديد من النقوش الموجودة به ينفي وجود أي أثر لها في المساند وهي الكتابة المعروفة في اليمن القديم. وحاول المستشرق الفرنسي «يوسف هاليفي Joseph Halévey» اكتشاف آثار هذه الحملة عندما زار اليمن على هيئة يهودي متسول من أهل القدس، ليتجنب الأخطار المحدقة بالغرباء الذين يزورون تلك الأصقاع باعتباره من أهل الذمة الذين يحرّم الإسلام المساس بهم، وقد استطاع أن يجوب اليمن حتى بلغ مدينة نجران، ومأرب، وصرواح، ولمّا عاد من رحلته هذه أحضر معه (686) نقشاً جمعها من أماكن مختلفة من اليمن، وقد نشر نتيجة أبحاثه عام (1872 ـ 1874) في «المجلة الآسيوية» التي يصدرها المستشرقون، ولكنه لم يعثر في هذه النقوش ذات القيمة العلمية البالغة على أي أثر للحملة الرومانية[1].

أمّا فيما يتعلق بالحياة الثقافية والفكرية، فقد كانت الإسكندرية هي المصدر الذي لا ينضب، تمد الأمبراطورية الرومانية برجال العلم والفكر والسياسة، وكانت مركزاً تجارياً تلتقي فيه البضاعات الشرقية والغربية، كما كانت مركزاً ثقافيّاً زاخراً بالفلاسفة والمفكرين، وإن مكتبتها الشهيرة كانت مضرب الأمثال بما تحتويه من نفائس الكتب وقيِّم المؤلفات، ولكنها ضاعت إبان الفتح العربي لمصر، وأُلْصِقَ تدميرها ـ ظلماً وزوراً ـ بالقائد العربي عمرو بن العاص.

إن الأحداث السياسية والثقافية التي واجهت الغرب بالشرق منذ الحروب الفارسية اليونانية مروراً بالفتوحات الإغريقية أدت إلى وصول الإغريق والرومان إلى هذه الأصقاع التي استعمروها سياسياً وحضاريّاً، وكان أبلغ أثر لها من الناحية الاقتصادية احتلال هؤلاء الغزاة للموانئ العربية وإقامة مراكز تجارية بها، كما عززوها بقواعد عسكرية لحماية تلك التجارة، وكان ذلك نفس الوضع الذي نجد أنفسنا فيه حاليّاً بالحضور الغربي في الخليج العربي لحماية مصالحه الاقتصادية والعسكرية والاستراتيجية، وهكذا فإن التاريخ يعيد نفسه، وقد صدق ابن خلدون الذي نبهنا إلى

---

(1) Joseph Halévey; in Journal Asiatique, 1874.

هذه القواعد عندما قال: إن التاريخ في ظاهره أخبار وفي باطنه نظر وتحقيق. ونحن عندما نشير إلى هذه اللمسات التاريخية فلا نقصد من ورائها تتبع مسار موضوعنا فقط، ولكن لكي نستنتج من هذا المسار ظروفنا الحالية لبناء نتائج عملية تتفق وما أخبرنا به التاريخ بعد استقرائه واعتبار حوادثه.

نعم، لقد تغلبت سنن الروم على الشرق في تلك الأزمان الغابرة، كما تغلبت البرتغال بعدهم بأحقاب طويلة على طرق التجارة العربية إبان الاستكشافات الجغرافية الأوروبية، وكما تغلب عليهم حالياً الغرب بسيطرته الاقتصادية وإدخال نمط حياته إليهم، واستنزاف ثرواتهم، وتحويلهم من أمة منتجة إلى أمة مستهلكة، وما يتبع ذلك من سيطرة سياسية وعسكرية واقتصادية لا نزال نعاني من آثارها الكثير.

إن السرد التاريخي الذي قمنا به كان الغرض منه تتبع العلاقات بين الشرق والغرب وكيفية الاتصال الذي تم بينهما، والآثار السياسية والاقتصادية والحضارية الناجمة عن ذلك الاتصال، حتى نؤصل حركة الاستشراق من أساسها تأصيلاً تاريخيّاً نعرض فيه بشيء من العمق وبقليل من التفاصيل هذه العلاقة التي لم ننج من آثارها إلى عصرنا الحاضر.

ذكرنا في مقدمة دراستنا أننا سنتناول بالدرس والتحليل العلاقة بين المسيحية والإسلام بعد تعرضنا لهذه العلاقة بين الشرق والغرب حتى تقودنا دراستنا بشيء من التسلسل التاريخي والمنطقي والفكري إلى تحديد نشوء الاستشراق ومن قبله التبشير بعد بروز العالم المسيحي إلى حيز الوجود، ومن هنا أخذت العلاقات الدولية تنظم المفاهيم والقيم والأفكار والدبلوماسية التي سادت في هذه الحقبة التاريخية، والتي نعتبرها بداية حقيقية للاستشراق الديني.

إن العرض الذي أتينا على ذكره هو بمثابة تمهيد لموضوعنا الأساسي وهو تأصيل الاستشراق وبيان المراحل الأساسية التي مرّ بها، وعلاقته بالتبشير، والأهداف الاستعمارية والسياسية والاقتصادية والعلمية التي سعى إلى تحقيقها، مع بيان خصائص كل مرحلة، وما تمتاز به من أعمال ثقافية وحضارية ساعدت على كشف الشرق بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة، ونقسم الفصل بعد التمهيد الطويل الذي سطرناه إلى المباحث التالية:

المبحث الأول : المرحلة الدينية للاستشراق وعلاقته بالتبشير.

المبحث الثاني : المرحلة العسكرية للعلاقات المسيحية الإسلامية ونقصد بها آثار الحروب الصليبية على الاستشراق.

المبحث الثالث : المرحلة السياسية والاستعمارية للاستشراق.

المبحث الرابع : المرحلة العلمية للاستشراق.

المبحث الأول

مرحلة الاستشراق الدينية

تعتبر الديانة اليهودية أول الديانات السماوية، بعد أن أنزل الله على موسى «التوراة» وكلّمه تكليماً في طور سيناء، وكلفه بنشر عقيدة التوحيد بمصر الفرعونية بمساعدة أخيه هارون. فعصى فرعون أمر ربه، وطرد بني إسرائيل من وطنه ثم لاحقهم بغية القضاء النهائي عليهم، إلاَّ أنه غرق في برزخ السويس الذي عبره الإسرائيليون بقيادة موسى، وتخبرنا الكتب المقدسة والمراجع التاريخية عن تطور هذه الديانة بعد موت مؤسسها وضياع التوراة الأصلية، وقيام اليهود بتحريفها. وبعد مرحلة زمنية طويلة افتقرت هذه الديانة إلى الأخلاق والتهذيب بعد أن دبّ فيها الفساد، فأرسل الله المسيح لتصحيح الديانة الموسوية محمَّلاً بالإنجيل ككتاب هداية وتهذيب لمحاربة عيوب النفس الإنسانية، وجنوحها عن القانون الأخلاقي، والدعوة إلى نبذ الأحقاد والضغائن، كل ذلك في إطار التقرب إلى الله والتمثل به، وحبّاً له، ومن هنا جاء الإنجيل خالياً من تنظيم المعاملات بين الناس لأنه كان يهدف إلى إصلاح العقول والنفوس.

وكان من نتيجة هذه الأفكار تنكر المجتمع اليهودي لتعاليم السيد المسيح، ورفضهم المبادئ السمحة التي حاول أن يغرسها في قلوبهم، واشتد الصراع بينهم وبينه حتى انتهى إلى غايته ورفعه الله إليه، ونحن لا نريد الدخول في متاهات كيفية الرفع هذه، ولكننا باعتبارنا مسلمين فإننا مطالبون ويجب علينا أن نؤمن بأن السيد المسيح هو نبي مرسل ونعترف بأنه ابن مريم البتول ونراه بأنه «روح الله» ولكن ليس ابناً له، ولم يصلبه الحاكم الروماني «بيلاتوس» بتحريض من اليهود ولكن شبه لهم ذلك.

والباحث عن الإنجيل الأصلي الذي نزل على السيد المسيح لا يجد له أثراً، ولم يدّع أحد من الباحثين القدماءُ منهم والمحدثون أنهم اطلعوا عليه، والموجود من الأناجيل التي بين أيدينا أربعة كتيبات، وضعها اثنان من الرسل هما متّى ويوحنا واثنان من التلاميذ هما لوقا ومرقس. . ولا تخرج هذه الأناجيل عن سيرة المسيح الذاتية، والمعجزات التي حصلت له، والآلام التي كابدها، والأقوال والتعاليم التي فاه بها لأتباعه دون ترتيب زمني ولكن بهدف تعليمي[1].

انتشرت الديانة المسيحية عن طريق حواريِّي يسوع المسيح الذين تفرقوا شرقاً وغرباً فنشروا تعاليمه، وكثر أتباعهم خاصة في الولايات الرومانية الشرقية، ثم اجتازوا من آسيا الصغرى إلى بلاده اليونان حتى وصلوا روما عاصمة الأمبراطورية الرومانية. وفي هذا الزمان أصاب المسيحيين الأوائل الاضطهاد والتنكيل، ولكنهم أحسنوا الصبر، وبذلوا المهج والأرواح دفاعاً عن عقيدتهم، كما أن المفكرين الأوائل منهم أظهروا استعداداً قويّاً لاستيعاب أهم مقومات التراث الروماني اليوناني، مستعينين بسلاح العقل والفلسفة والمنطق، لإخراج عقائدهم ومفاهيمهم لمعاصريهم في إطار قوي من الفكر المدعم والقول المتين المفحم[2]. واستمر الاضطهاد الوثني للمسيحيين حتى أوقفه الأمبراطور قسطنطين لأسباب سياسية كان أهمها محاولة رأب صرح الدولة المتصدع من جهة وقوة الحجة والإقناع التي تحلّى بها المفكرون المسيحيون من جهة ثانية، والتضحية والفداء التي ضربها الشهداء الأوائل من جهة ثالثة.

وهكذا انتشرت الديانة المسيحية في أرجاء الأمبراطورية الرومانية ووجدت سبيلها إلى الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام عن طريق الرهبان والتجار متخذة سلاح التبشير كأداة صالحة لنشر مبادئها ومعتقداتها. ونحن لا نؤرخ هنا للكيفية التي دخلت بها المسيحية هذه الأصقاع، ولا الزمن الذي حصل فيه هذا التدخل، وإنما الذي يهمنا في هذا السياق أنه بفضل ما كان لكثير من المبشرين من علم وطب ووسائل الإقناع تمكنوا من استمالة العديد من رؤساء القبائل العربية الذين استقبلوهم وهيأوا لهم الوسائل لنشر

---

(1) د. ساسي سالم الحاج، شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، ط1، 1987م، ص 41.

(2) سامي اليافي، الحضارة الإنسانية بين الشرق والغرب، القاهرة، مطبعة العالم العربي، ص 48، بدون تاريخ.

دعوتهم. يضاف إلى ذلك ما يمتاز به أولئك المبشرون من تحمل للمشاق والصعاب، وقوة الصبر والتحمل حيث توغلوا إلى مواقع نائية من الجزيرة العربية وعاشوا بين البدو يقاسمونهم شظف عيشهم وقسوته، واقتبسوا منهم طريقة حياتهم وشاركوهم في سكنى الخيام حتى أطلق عليهم «أساقفة الخيام»[1]. كما تنصرت العديد من القبائل العربية كتغلب وسليم وغسان ووصلت النصرانية إلى نجران بأعالي اليمن عن طريق الراهب «كحيمون بن أرتكياس» الذي حصلت في أواخر أيامه مذبحة أصحاب الأخدود من قِبَلِ الملك اليمني الذي كان يعتنق الدين اليهودي ألا وهو «ذو نواس»[2].

واستمرت المسيحية بمذاهبها المختلفة منتشرة في الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام الذي كان له معها شأن وأي شأن، ومن هنا كانت بداية العلاقة بين المسيحية والإسلام. وسترينا الصفحات المقبلة كيفية تطور العلاقة بينهما من مناظرة بالفكر واللسان حتى تحولت إلى الحرب والطعان، وعندما فشل الحل العسكري لإنهاء المسألة الإسلامية حاول النصارى القضاء عليه باستخدام السلاح الفكري وهو بداية مرحلة الاستشراق الديني.

لم نتعرض في الصفحات الماضية إلى العلاقة بين اليهودية والإسلام، لأن الصراع الفكري الذي اندلع بينهما في المدينة انتهى إلى صراع عسكري خرج بموجبه اليهود من الجزيرة العربية، ثم انضووا تحت لواء الأمبراطورية الإسلامية، يعيشون في جو من التسامح والهدوء قل أن وجد له نظير في تاريخهم الطويل إبان عهود التشتت والضياع. بل إننا نرى علماء اليهود وقد ساهموا كثيراً في إبراز الحضارة الإسلامية وكانوا من المترجمين الذين نقلوا الحضارة الإسلامية إلى الغرب الأوروبي الذي بنى عليها حضارته الحديثة، ولم يشهد التاريخ منذ إخراج اليهود من الجزيرة العربية أي صراع فكري بينهما لعدة قرون حتى برز في عصرنا الحاضر بوجهه البشع والذي تمثل في قيام دولة إسرائيل بفلسطين وما أعقبه من صراع أيديولوجي وعقائدي واستيطاني ما زلنا نشهد آثاره، ونعيش تحت ظلاله إلى يومنا هذا.

إن المسيحية خلافاً لليهودية، قد واجهت الإسلام في عديد من المواطن،

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق الجزء السادس، ص 588.

(2) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء الثاني، ص 120 وما بعدها، دار المعارف.

واستمرت هذه المواجهة العنيفة إبان القرون الوسطى بكاملها، وكانت الحروب الفكرية والعسكرية سجالاً بين الطرفين، بداية من الفتح الإسلامي لسوريا والشام والأناضول حتى مشارف القسطنطينية ونهاية بطرد الروم من مصر وشمال إفريقيا. ثم تجددت الحروب العسكرية بين المسيحية والإسلام وهو ما أطلق عليه اسم الحروب الصليبية، وهي تلك الحملات العسكرية التي قام بها الغرب المسيحي على الشرق الإسلامي ثم امتدت هذه الحملات العشر حتى شملت شمال إفريقيا أيضاً. ومما يميز هذا الصراع اتسامه بالطابع الديني. وانتهى الصراع الأول بطرد الصليبيين من الشرق الإسلامي وسقوط مدينة القسطنطينية في يد الأتراك عام 1453.

ثم تطور هذا الصراع الحربي في العصر الحديث والذي تمثل في استعمار أوروبا للعالم الإسلامي، ومقاومة الأخير لهذا الاستعمار الذي نتج عنه طرد الغزاة من جديد، فتبدل الصراع من استعمار استيطاني عسكري مباشر إلى استعمار فكري وثقافي لا نزال نشهد أواره، ونراقب أحداثه، وننتظر نتائجه.

ونحن في هذا البحث لا يهمنا الصراع العسكري المباشر ووصفه بجميع تفاصيله، فذلك شأن المؤرخين، ولكننا نؤرخ للصراع الفكري والثقافي بين المسيحية والإسلام عبر تلك الحملات العسكرية المتعددة لتأصيل بداية الاستشراق الذي اتسم بالطابع الديني في مرحلته المبكرة، فكيف تم ذلك يا ترى؟.

بعد أن خرج العرب من جزيرتهم وأسسوا امبراطوريتهم الواسعة، وكوّنوا تلك الدولة الموحدة المترامية الأطراف الممتدة من إسبانية والمحيط الأطلسي غرباً إلى حدود الصين شرقاً، أسسوا بجانب ذلك حضارة عالمية ذات أهمية بالغة في التاريخ البشري الذي نقلت إليه تراث الحضارات القديمة، بعد أن استوعبتها وصقلتها، وأدخلت عليها أوجه التبديل والتغيير المطلوبة، وصبغتها بصبغتها المتميزة ودفعت بها إلى العالم المسيحي الذي كان يناصبها العداء عن طريق المعابر الجغرافية المعروفة ألا وهي القسطنطينية وجنوب أوروبا والأندلس.

تكوّنت الثقافة العربية الإسلامية من المصادر الأصلية كالقرآن وما يحتويه من تعاليم سامية تنظم الشؤون الدينية والدنيوية للمسلمين، ومن الشعر والنثر اللذين كان يمتاز بهما العرب خاصة الفصاحة والبلاغة، إلاّ أنها تطورت لتشمل ثقافة إنسانية أشمل وأعم وهي الحكمة الفارسية والهندية، والإغريقية التي وصلت إلى المسلمين عن طريق

حركة الترجمة التي شجعها سخاء الخلفاء العباسيين[1]. وعن طريق امتزاج هذه الحضارات وصقلها وتهذيبها، تكوّنت الحضارة الإسلامية التي تمتاز بخصائص فرضتها لغتها ودينها ومعتقداتها، ولكنها دفعت بالحضارة الإنسانية خطوات حثيثة وبارزة إلى الأمام.

ونحن نترك في هذه المرحلة من دراستنا أثر الشام والقسطنطينية في انتقال الثقافة الإسلامية إلى أوروبا لمعالجتها في المبحث الخاص بالحروب الصليبية وأثرها على نشوء وانتشار الظاهرة الاستشراقية، وسنقتصر في هذا السياق على الأثر الذي خلفته الأندلس في هذا المضمار وانبهار الغرب بالثقافة والحضارة الإسلامية وسعيه الحثيث للاغتراف من معينها.

فقد أعجب الإسبان بثقافة العرب وحضارتهم، وأرسلت الدول الأوروبية الأخرى الرهبان والقساوسة لطلب العلم والمعرفة من الجامعات العربية المنتشرة في ربوع إسبانيا وخاصة جامعة قرطبة التي كانت قبلة طلاب العلم، يفدون إليها من جميع الأصقاع وساعد على قيام هذه النهضة العلمية بالأندلس سياسة التسامح التي اتبعها المسلمون تجاه أهل الذمة من نصارى ويهود، فتعلم الإسبان والطلبة الوافدون من أوروبا اللغة العربية ـ وهي اللغة العالمية المستخدمة في العلوم والآداب في ذلك الزمان ـ. وقد شارك اليهود في نشر الثقافة الإسلامية بالأندلس في هذه المرحلة التاريخية ـ أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ـ بما ترجموه من كتب عربية كثيرة انتقلت إلى غرب أوروبا وانتشرت في جامعاتها كمؤلفات ابن طفيل، وابن رشد وصارت تدرَّس في تلك الجامعات إلى أواخر القرن الخامس عشر[2].

كان إعجاب الغربيين بالحضارة الإسلامية عظيماً، حتى إن كاتباً مسيحيّاً متعصباً ذكر في القرن التاسع الميلادي أن المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتفنيدها بل للتعلّم بأسلوب عربي بليغ . . . وإن الشبان المسيحيين لا يعرفون علماً ولا أدباً ولا لغة إلاّ العربية، وإنهم يقبلون على كتب العرب بنهم وشغف، ويجمعون

(1) دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1983م، ص 46.

(2) دي لاسي أوليري، المرجع السابق، ص 231 ـ 232.

منها مكتبات ضخمة تكلفهم الأموال الطائلة في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها[1].

إن اتصال الغرب بالحضارة العربية اتصالاً فعليّاً ومؤثراً تمثل في ظهور طلائع المستشرقين ومعظمهم من الرهبان ومن أوائلهم في تلك الحقبة التاريخية راهب فرنسي يدعى جيبير Gebert المولود عام 938، فقد قصد الأندلس وأخذ عن علمائها. وتلقى العلوم الإسلامية بعد أن أتقن اللغة العربية، وكان من أنبه خريجي جامعة قرطبة من الوافدين حتى اعتبره المؤرخون من أوسع علماء عصره ثقافة بالعربية، والرياضيات والفلك. وبفضل هذا النبوغ تدرج في السلك الكهنوتي حتى أصبح حبراً أعظم، وتسمى باسم «سلفستر الثاني» عام 999، فأمر على الفور بإنشاء مدرستين عربيتين: الأولىٰ في روما مقر خلافته، والثانية في «ريمس» بوطنه فرنسا، ثم أضاف إليها مدرسة «شارتر»، وقيل إنه أول من صنع ساعة رقاصة، وبث الأعداد العربية في أوروبا التي كان ينقصها رقم الصفر، وترجم بعض الكتب الرياضية والفلكية، وله دراسة عن كتاب إقليدس الهندسي بالعربية[2].

كشفت أوروبا في القرن الثاني عشر ثروة إسبانيا المسلمة العلمية، فهرع العلماء إلى طليطلة، وقرطبة وأشبيلية وغرفوا من معين الثقافة العربية، وساعدت حركة الترجمة التي قام بها اليهود إلى نقل العديد من الكتب العربية القيّمة إلى اللغة اللاتينية، وكانت تتمّ الترجمة أحياناً عن طريق اللغة العبرية ومنها إلى اللاّتينية، وأشهر مترجمي المؤلفات العربية إلى اللاتينية «يوسف بن قمحي» الذي قام بترجمة كتاب «المرشد إلى واجبات القلب» ألفه فيلسوف يهودي باللغة العربية يدعى «بهيه»[3]، وترجم موسى بن طبّون كتاب العناصر لإقليدس من اللغة العربية، وكتاب القانون الصغير لابن سينا وكتاب الترياق للرازي، وشروح ابن رشد الصغيرة لأرسطو. كما ترجم يعقوب بن

---

(1) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، 1976م، ص 266.

(2) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، ص 120.
ب ـ محمود محمد الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م، ص 207.

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، الجزء 17، ص 15.

طبّون العديد من الرسائل العربية إلى اللغة العبرية كما ترجم بعضها إلى اللغة اليونانية.

استمرت حركة الترجمة قوية من العربية إلى اللغة اللاتينية، فاطلع الأوروبيون على هذه الكنوز العلمية الزاخرة، وعلى أساسها بنوا حضارتهم الحديثة. وبعد حركة الترجمة كوّن الأوروبيون نخبة من العلماء والمتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية، وهؤلاء ممن نعتبرهم بحق طلائع المستشرقين. ولم يكن الدافع إلى هذه الدراسات الاستفادة العلمية فقط ولكن هدفها الحقيقي يتمثل في الاطلاع على التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية لمقارعة المبادئ والقواعد الإسلامية بغية دراستها أولاً، وتفهمها ثانياً، ثم الرّد عليها ثالثاً.

ومن أشهر الرهبان الأوائل الذين اهتموا بالدراسات العربية والإسلامية «أدلارد أوف باث Adelard of Bath» الذي طلب العلم في مدينة تور بفرنسا، ثم الأندلس وصقلية، وعندما رجع إلى إنجلترا عُيّن معلماً للأمير هنري الذي أصبح فيما بعد الملك هنري الثاني، واشتهر باختباره سرعة الضوء والصوت، وقد تضلع كثيراً في الثقافة العربية الإسلامية وفضّل مذهبهم في العلم على مذهب الفرنجة، فقال في كتابه «المسائل الطبيعية» وهو محاورة بينه وبين ابن أخيه خريج جامعات الفرنجة: «إنني ـ وقائدي هو العقل ـ قد تعلمت من أساتذتي العرب غير الذي تعلمته أنت، فبهرتك مظاهر السلطة، بحيث وضعت في عنقك لجاماً تقاد به قياد الإنسان للحيوانات الضّارية، ولا تدري لماذا، ولا إلى أين، فقد منح الإنسان العقل لكي يفصل بين الحق والباطل فعلينا بالعقل أولاً. . . »[1].

ولكن الراهب الذي يهمنا في تأصيلنا للاستشراق هو «بطرس المبجّل» (1092 ـ 1156) رئيس دير كلوني الشهير Cluny الذي زار إسبانيا مرتين، وعني بأحوال المسيحيين الذين كانوا يعيشون تحت حكم المسلمين في إسبانيا، وكانوا من المتحدثين باللغة العربية. واستقر رأيه على ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية بغية فهمه أولاً، ثم الرّد عليه ثانياً. وفي سبيل هذا لجأ إلى مدرسة المترجمين من العربية إلى اللاتينية في طليطلة التي أنشأها «ريموندو». فقام بهذه المهمة العالم الإنجليزي

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المرجع السابق، ص 122.

ب ـ محمود محمد الطناحي، المرجع السابق، ص 27.

«روبرت كتون Robert Ketton» بمساعدة هرمانوس الدلماشي وبمساعدة أحد العرب المسلمين الذي لم يعرف عنه شيء سوى أن اسمه «محمد»[1]. وأنجزت هذه الترجمة عام 1143، وهكذا ألَّف هذا الحدث المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإِسلامية بأوروبا الغربية.

كان الغرض الذي هدف بطرس المبجل إلى تحقيقه من وراء ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هو هداية المسلمين ـ حسب اعتقاده ـ إلى محاسن الديانة المسيحية. وهذا الهدف نراه تبشيرياً بالدرجة الأولىٰ، ونعتبر هذا الراهب من أوائل المبشرين الذين استخدموا العلم لرد المسلمين عن دينهم. ومن هنا كان استنتاجنا أن التبشير هو الأصل الحقيقي للاستشراق وليس العكس صحيحاً كما يذهب أغلب الباحثين.

اعتبر بطرس المبجل أن الإِسلام في حقيقته ما هو إلاَّ «هرطقة مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدها ضرراً، كما اعتقد أن التحدي الإِسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه، ورأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكّلت ـ حسب زعمه ـ الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك. وهو يقول في هذا الصدد ـ عندما اعتقد أن الإِسلام لا يشكل خطراً عسكريّاً مباشراً ولكنه يشكل في حقيقة الحال خطورة فكرية لا يستهان بها، لذا فلا بد من التعرف إليه أولاً، ثم مكافحته ثانياً ـ «إذا بدا أن العمل الذي أدعو إليه غير ضروري الآن لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أجيب أن بعض الأعمال.. تتم من أجل ضرورات الدفاع... وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذّج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»[2].

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط1، 1984م، ص68. بدون تاريخ.

(2) مقتبس بتصرف من مقال للدكتور رضوان السيد عن كتاب «صورة الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط» تأليف رتشارد سودرن، منشور في مجلة الفكر العربي، رقم 32 المشار إليها آنفاً.

نستنتج من الأقوال السابقة أن الغرض الأساسي من ترجمة القرآن الكريم هو معرفة الإسلام والاطلاع على مبادئه وعقيدته حتى يتمكن المسيحيون من محاربته لأنه يجسد خطراً على الناس العاديين الذين يتأثرون به فيعتنقونه. فوجب التنبيه إلى هذا الخطر. وإظهار هذا الدين بمظهر مناف للتعاليم المسيحية السمحة التي تتفوق عليه ـ حسب رأي بطرس المبجل ـ كما أن الغرض الأساسي هو محاولة تنصير المسلمين وردهم عن دينهم، باعتبارهم من المضللين الذين تركوا الديانة المسيحية الصحيحة واعتنقوا هذا الدين الذي هو عبارة عن هرطقة مسيحية أي خروج عن تعاليم الديانة المسيحية واعتناق دين آخر لا يضاهيها في تعاليمها وسماحتها. وهكذا اتخذت الدراسات الإسلامية في أوروبا منذ بدايتها الوجهة التبشيرية الصرفة، وأهم الأدوات التي تساعد على تحقيق هذا الهدف هم المتخصصون في هذه الدراسات لمحاربة الإسلام بالحجة والفكر والبرهان.

وبتتبعنا للسرد التاريخي لهذه الحقيقة التي نؤرخ فيها للعلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن أهداف التبشير التي سعى إلى تحقيقها الرهبان لا تتحقق إلاّ إذا تعلم المبشرون الأداة التي توصل أفكارها للمسلمين والتي تتمثل في اللغة العربية، لأن آمال بطرس المبجل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية بقيت حبيسة اللغة اللاتينية، ومن هنا جاءت الدعوة لتعلم اللغة العربية للاطلاع على الثقافة المدونة بها بغية تمثلها أولاً، واستيعابها ثانياً، ومحاربة الإسلام بها ثالثاً.

إن الاستشراق في بداية أمره ما هو إلاّ أداة من أدوات التبشير، فسعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية، والتضلع في الدراسات الإسلامية بغية فهم هذا الدين ثم نقضه من أساسه ورد أتباعه إلى ديانتهم. وهكذا انتشر تعليم اللغة العربية في الجامعات والمدارس الأوروبية، وأنشئ العديد من المطابع العربية لطباعة الذخائر العربية، كما تخصص آخرون باللغات الشرقية الأولى كالعبرية والفارسية لفهم العهد المقدس، بغية مقارعة فقهاء المسلمين والرد عليهم بأدلة وبراهين مستقاة من الكتب الإسلامية أولاً، وكتاب العهد القديم الذي يعتبرونه أساساً للديانتين اليهودية والمسيحية التي أطلقت عليه «العهد الجديد» ثانياً. فتأسست أولاً المدارس العربية بمدينة «ريمس» بفرنسا بأمر البابا سلفستر الثاني ـ كما أشرنا آنفاً ـ وأنشأ البابا «هونوريوس الرابع» معهداً لتعليم اللغات الشرقية عام 1285، وقضى البابا «كليمانس الخامس» في مجمع ڤيينا عام 1311 بإنشاء كراس للعربية والعبرية والكلدانية في باريس وروما وأكسفورد

«روبرت كتون Robert Ketton» بمساعدة هرمانوس الدلماشي وبمساعدة أحد العرب المسلمين الذي لم يعرف عنه شيء سوى أن اسمه «محمد»[1]. وأنجزت هذه الترجمة عام 1143، وهكذا ألَّف هذا الحدث المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإِسلامية بأوروبا الغربية.

كان الغرض الذي هدف بطرس المبجل إلى تحقيقه من وراء ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية هو هداية المسلمين ـ حسب اعتقاده ـ إلى محاسن الديانة المسيحية. وهذا الهدف نراه تبشيرياً بالدرجة الأولى، ونعتبر هذا الراهب من أوائل المبشرين الذين استخدموا العلم لرد المسلمين عن دينهم. ومن هنا كان استنتاجنا أن التبشير هو الأصل الحقيقي للاستشراق وليس العكس صحيحاً كما يذهب أغلب الباحثين.

اعتبر بطرس المبجل أن الإِسلام في حقيقته ما هو إلاَّ «هرطقة مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدها ضرراً، كما اعتقد أن التحدي الإِسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه، ورأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكّلت ـ حسب زعمه ـ الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك. وهو يقول في هذا الصدد ـ عندما اعتقد أن الإِسلام لا يشكل خطراً عسكريّاً مباشراً ولكنه يشكل في حقيقة الحال خطورة فكرية لا يستهان بها، لذا فلا بد من التعرف إليه أولاً، ثم مكافحته ثانياً ـ «إذا بدا أن العمل الذي أدعو إليه غير ضروري الآن لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أجيب أن بعض الأعمال.. تتم من أجل ضرورات الدفاع... وهذا هو العمل الذي أقوم به أنا فإذا لم يكن بهذا الطريق إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذّج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم»[2].

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ط1، 1984م، ص68. بدون تاريخ.

(2) مقتبس بتصرف من مقال للدكتور رضوان السيد عن كتاب «صورة الإِسلام في أوروبا في العصر الوسيط» تأليف رتشارد سودرن، منشور في مجلة الفكر العربي، رقم 32 المشار إليها آنفاً.

نستنتج من الأقوال السابقة أن الغرض الأساسي من ترجمة القرآن الكريم هو معرفة الإسلام والاطلاع على مبادئه وعقيدته حتى يتمكن المسيحيون من محاربته لأنه يجسد خطراً على الناس العاديين الذين يتأثرون به فيعتنقونه. فوجب التنبيه إلى هذا الخطر. وإظهار هذا الدين بمظهر مناف للتعاليم المسيحية السمحة التي تتفوق عليه ـ حسب رأي بطرس المبجل ـ كما أن الغرض الأساسي هو محاولة تنصير المسلمين وردهم عن دينهم، باعتبارهم من المضللين الذين تركوا الديانة المسيحية الصحيحة واعتنقوا هذا الدين الذي هو عبارة عن هرطقة مسيحية أي خروج عن تعاليم الديانة المسيحية واعتناق دين آخر لا يضاهيها في تعاليمها وسماحتها. وهكذا اتخذت الدراسات الإسلامية في أوروبا منذ بدايتها الوجهة التبشيرية الصرفة، وأهم الأدوات التي تساعد على تحقيق هذا الهدف هم المتخصصون في هذه الدراسات لمحاربة الإسلام بالحجة والفكر والبرهان.

وبتتبعنا للسرد التاريخي لهذه الحقيقة التي نؤرخ فيها للعلاقة بين المسيحية والإسلام، فإن أهداف التبشير التي سعى إلى تحقيقها الرهبان لا تتحقق إلاّ إذا تعلم المبشرون الأداة التي توصل أفكارها للمسلمين والتي تتمثل في اللغة العربية، لأن آمال بطرس المبجل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية بقيت حبيسة اللغة اللاتينية، ومن هنا جاءت الدعوة لتعلم اللغة العربية للاطلاع على الثقافة المدونة بها بغية تمثلها أولاً، واستيعابها ثانياً، ومحاربة الإسلام بها ثالثاً.

إن الاستشراق في بداية أمره ما هو إلاّ أداة من أدوات التبشير، فسعى الرهبان والقساوسة إلى تعلم اللغة العربية، والتضلع في الدراسات الإسلامية بغية فهم هذا الدين ثم نقضه من أساسه ورد أتباعه إلى ديانتهم. وهكذا انتشر تعليم اللغة العربية في الجامعات والمدارس الأوروبية، وأنشئ العديد من المطابع العربية لطباعة الذخائر العربية، كما تخصص آخرون باللغات الشرقية الأولىٰ كالعبرية والفارسية لفهم العهد المقدس، بغية مقارعة فقهاء المسلمين والرد عليهم بأدلة وبراهين مستقاة من الكتب الإسلامية أولاً، وكتاب العهد القديم الذي يعتبرونه أساساً للديانتين اليهودية والمسيحية التي أطلقت عليه «العهد الجديد» ثانياً. فتأسست أولاً المدارس العربية بمدينة «ريمس» بفرنسا بأمر البابا سلفستر الثاني ـ كما أشرنا آنفاً ـ وأنشأ البابا «هونوريوس الرابع» معهداً لتعليم اللغات الشرقية عام 1285، وقضى البابا «كليمانس الخامس» في مجمع ڤيينا عام 1311 بإنشاء كراس للعربية والعبرية والكلدانية في باريس وروما وأكسفورد

وبولونيا، وأنشئ أخيراً في جامعة السوربون كرسي للدراسات الإسلامية العربية ولا يزال من أهم الأقسام في هذه الجامعة العتيدة إلى يومنا هذا.

وحَذتْ الدول الأوروبية الأخرى حذو فرنسا في هذا المضمار. وهكذا نجد أن الرعيل الأول من المستشرقين البريطانيين كان دافعه الأول لدراسة العربية واللغات الشرقية دافعاً دينياً وهو ترجمة التوراة، وكان على رأس هؤلاء «بادويل» الذي عين أستاذاً للغة العربية بجامعة أكسفورد ويعتبر واضع أسس تدريس العربية في إنجلترا، وتابعه في هذا المضمار كل من «إدوارد بوكوك» (1604 ـ 1691)، و«سيمون أوكلي» (1678 ـ 1720)، و«جورج سيل» (1697 ـ 1736)، و«بوركهارت»، و«وليم لين» (1801 ـ 1876) وغيرهم كثيرون، وإن اختلفت أغراض هؤلاء المستشرقين إلاّ أن الرعيل الأول كان يهتم بالدراسات العربية والإسلامية لأهداف دينية أهمها التبشير، وتأتي بعدها الأهداف الثقافية والتجارية والاقتصادية التي اهتم بها المستشرقون المتأخرون[1].

أمّا في إيطاليا فإنه نظراً لما لصقلية من تأثير على نقل الحضارة الإسلامية إلى أوروبا باعتبارها من أهم المعابر التاريخية إليها، فقد اهتمت بهذا الموضوع «بولونيا» ثم نابولي ثم روما، كما تأسس فيها العديد من مراكز اللغات الشرقية. ومن أبرز دواعي اهتمام إيطاليا بالثقافة العربية منذ القرون الوسطى كان الدافع الديني، ثم ما لبث هذا الدافع أن تحول هو الآخر إلى دافع تجاري ثم سياسي وخاصة عندما احتلت إيطاليا ليبيا سنة 1911م.

وفي إسبانيا كان الاهتمام بالدراسات الإسلامية متميزاً بصورة واضحة لأنها كانت المعبر الأكثر أهمية الذي تسربت منه الثقافة والحضارة الإسلامية إلى أوروبا الغربية. فقام المترجمون بجامعتي قرطبة وطليطلة بنقل الفكر العربي إلى اللاتينية منذ القرن العاشر الميلادي، وأهمهم على الإطلاق في تلك الحقبة «جيراردو دي كريمونا» الذي تمكن من نقل أكثر من سبعين مؤلّفاً في المنطق والفيزياء والفلسفة وسواها وازدهرت الثقافة الإسلامية في الجامعات الإسبانية، وأنشئ العديد من المعاهد والمراكز التي تهتم بها. وكان الدافع لذلك في بداية الأمر هو الدافع الديني أسوة ببقية البلدان الأوروبية الأخرى إلى أن تحول إلى أغراض أخرى سنشير إليها في حينها.

وفي ألمانيا تميز الاستشراق بخصائص تخالف ما هو معهود في البلدان الأوروبية

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 30.

الأخرى فلم تكن لها أطماع سياسية تبتغي تحقيقها في الشرق إلاّ في العصور المتأخرة جدّاً، ولم تكن لها أهداف دينية تسعى لنشرها لاستيلاء فرنسا وبريطانيا على هذا الميدان. ومن هنا اعتبر العديد من الباحثين أن الاستشراق الألماني هو نموذج للاستشراق العلمي الصحيح الذي لا تشوبه أغراض أخرى، فأتت نتائجهم العلمية متفقة ومتطلبات المنهج العلمي الصحيح. خاصة أن هذه الدراسات الألمانية منصبة على التراث العربي القديم، والتاريخ الكلاسيكي الشرقي البعيد عن السياسة ومتاهاتها. كما أن جوهر هذه الدراسات الألمانية منذ بدايتها كانت منصبة على اللغة العبرية التي من خلالها درست اللغة العربية اعتقاداً من دارسيها أن اللغة الأخيرة تساعد على فهم الأولىٰ. ومع ذلك فإننا نستطيع الإقرار بأن الاستشراق الألماني قام لغاية دينية شأنه شأن الاستشراق الفرنسي والبريطاني خاصة في هذه المرحلة التي نؤرخ لها والتي تسبق الحروب الصليبية، علماً بأن بعض الباحثين يرجّحون على أن أول اتصال ألماني مع العالم العربي قد بدأ مع الحملات الصليبية[1] وأن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تتوسع إلاّ في أوائل القرن الثامن عشر.

هذه بعض ملامح الاستشراق الديني في المرحلة التاريخية الواقعة قبل الحروب الصليبية، فقد كان الهدف الأساسي من هذه الدراسات تبشير المسلمين بالديانة المسيحية، والعمل على ردهم عن دينهم بكلِّ الوسائل، والانتقام من الفتوحات العربية الأولىٰ التي استولت على أجزاء واسعة من أوروبا. ومع ذلك فقد بقي العالمان المسيحي والإِسلامي متجاورين مدة تزيد على أربعة قرون وكانت معرفة كل فريق بالآخر ضئيلة للغاية. بل إن المسيحيين كانوا يعتقدون أن المسلمين وثنيين لا يؤمنون بالله، ويطلقون عليهم صفات ونعوتاً لا تتفق والحقيقة العلمية، وإن الخطر الإِسلامي بالنسبة إليهم لا يزال ماثلاً، وبالرغم من الدراسات التقريبية الخالية من الحيدة العلمية التي صورت المسلمين بصورة يشوبها الخيال أكثر من الحقيقة، فقد نشأت تلك الدعوة الملحة إلى ضرورة مواجهة الإِسلام بالأساليب العسكرية، وحل هذه القضية بالاستيلاء مباشرة على قلب العالم العربي، وإزالة هذا الخطر المحدق الذي يتهددهم عسكريّاً وفكريّاً وسياسيّاً لقرون عديدة ـ وذلك حسب زعمهم ـ ومن هنا جاءت الدعوة ملحة إلى شن حروب صليبية كان لها أبلغ الأثر في تطور الاستشراق والتبشير. ولكن قبل

---

(1) المرجع السابق.

الدخول في تفاصيل هذه المرحلة فإننا نود ملاحظة أنه بالرغم من تلك المؤثرات التي تركها التراث العربي الإسلامي على أوروبا من خلال المعابر الثلاثة المعروفة فإن الإفادة من العلوم المنتقلة إلى أوروبا لم تكن لها فائدة على الصعيد العام، واقتصرت فائدتها على أوساط معينة من المثقفين ورجال الدين ولهذا فإن الشعوب الأوروبية لم تكد تستمع إلى نداء البابا الثاني في مجمع «كليرمونت» عام 1095 حتى آمنت بكل نداءاته، فأسرع الكثير منهم لحمل السلاح والصليب، وهكذا بدأت الحروب الصليبية التي بلغ عددها عشر حملات انتشرت من شمال إفريقيا إلى الشرق الإسلامي، وكان لها أبلغ الأثر في التقارب الذي حصل بين الشرق والغرب. ولكن أثرها الذي يعنينا هو نشوء الاستشراق وما شابه من ظاهرة التبشير خاصة وأن كنوز المعرفة الشرقية انتقلت إلى الغرب إبان فترة الاحتكاك المتمثلة في الكتب والمخطوطات القيّمة التي سطا عليها الأوروبيون ونقلوها إلى ديارهم، وأصبحت القاعدة العلمية التي بني عليها الاستشراق إلى يومنا هذا، بيد أننا لا نتجاوز الحقيقة عندما نؤكد أن أوروبا تدين بنهضتها الحديثة إلى ذلك التراث العلمي والأدبي بحيث كانت المؤلَّفات الأوروبية ولأحقاب طويلة عبارة عن نقول من المؤلَّفات العربية أو ترجمة لها.

تتميز فترة الحروب الصليبية والأحقاب التالية لها بانتشار ظاهرة التبشير حينما كانت الكنيسة الطرف الهام الذي سعى إلى اندلاع هذه الحروب بالتحالف مع النبلاء والأمراء وبذلك فإن دراستنا ستنصب على علاقة الحروب الصليبية بالاستشراق، واتساع حركة التبشير وهو ما نحاول دراسته في المبحث التالي:

المبحث الثاني

مرحلة الاستشراق العسكري وانتشار ظاهرة التبشير

كانت الحروب الصليبية من أهم الحوادث الكبرى في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ومن هنا كانت مجالاً خصباً لآلاف من الكتب والمباحث والمقالات والتحليلات عن أسباب اندلاعها ونتائجها وآثارها السياسية والعسكرية والثقافية والاجتماعية. هذه الآثار لم يسلم منها الشرق والغرب، فكلاهما قد أثر وتأثر بصاحبه، وكل طرف نظر إلى هذه الحروب من زاويته هو، وكان من العسير على المؤرخ المحايد كتابة تاريخها بموضوعية وحيدة علمية خاصة أولئك الذين عاصروها.

ونحن لا تهمّنا الأسباب الدينيّة، والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية التي قامت هذه الحروب من أجلها، ولكننا نهتم في الواقع بآثارها من الناحية الفكرية والثقافية لتحديد الاستشراق وبيان الأسس التي قام عليها إبان هذه المرحلة وخاصة آثار هذه العلاقة بعد انتهائها، وما رافقها من ظاهرة التبشير المنظم الذي سعت إليه أوروبا أملاً في انتصارها على الشرق بعد أن ذهبت الحلول العسكرية أدراج الرياح.

بعد أن خفت حدّة المعارك بين النصارى والمسلمين، قامت علاقة بين العدوين اللدودين تتسم بشيء من الصداقة، وتعرّف كل طرف بالآخر، وتمثّلت هذه العلاقة في قيام العديد من الصليبيين بالزواج من المواطنات في بلاد فلسطين من المسيحيات والأرمنيات، وسلك المسلمون نفس السبيل فتزوجوا من العديد من المسيحيات خاصة اللائي كن أسيرات ثم اعتنقن الإِسلام. وعقدت أحلاف واتفاقيات كثيرة بين بعض الأمراء المسيحيين والمسلمين، وبدأ الغرب يتعرف إلى الشرق، وانمحت شيئاً فشيئاً تلك الصورة القاتمة التي كان يحملها عن الشرق. فلم يعد الصليبيون يرون في المسلمين أولئك القوم الغلاظ الشداد الجبناء، الكفرة، عَبَدَة الأوثان ـ حسب زعمهم ـ ولكنهم لمسوا حضارة عريقة وثقافة سامية، وشجاعة نبيلة، وأخلاقاً فاضلة خاصة بعد تلك المعاملة التي أسبغها صلاح الدين على أسراه من النصارى الذين سقطوا في يده بعد فتح القدس. فتغيرت الصورة كلّياً، وفعل قانون التأثر والتأثير فعله، فقد تزيّا الأوروبيون بالزي الشرقي، وزاد اتصالهم بمن يعيشون في تلك الممالك المسيحية من المسلمين، فقلّ بذلك ما بينهما من تنافر وعداء، فكان التجار المسلمون يدخلون إلى تلك الممالك ويتبادلون السلع فيها بكل حرية، وأخذ المرضى المسيحيون يفضلون الأطباء المسلمين واليهود على الأطباء المسيحيين، وأصبحت اللغة العربية هي لغة التخاطب اليومي العامة للسكان[1].

وعندما انتهت العمليات العسكرية نهائياً بطرد آخر الجنود الصليبيين من عكّا عام 1291م، قفل العديد من المسيحيين راجعاً إلى بلاده، ورافق ذلك الاستيلاء على الآلاف من الكتب والمخطوطات العربية، ونقلت جميعاً إلى المكتبات الأوروبية المختلفة وما زالت في هذه المواطن إلى يومنا هذا. وهذه الكنوز الأدبية والتاريخية لا تزال مصدراً لا ينضب للمستشرقين قديماً وحديثاً. وكان من نتائج الحروب الصليبية أن

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، الجزء الخامس عشر ص 34.

خبت الحماسة الدينية التي دفعت الصليبيين الأوائل إلى خوض غمار هذه الحرب الضروس، وحدث ذلك الانشقاق بين الكنيسة والأمبراطورية وهبت رياح التغيير على القارة الأوروبية بما تأثرت به من المعارف والأفكار الشرقية خاصة في المجالات الدينية، ومع ذلك ظهر العديد من الدعاوى تطالب بضرورة وحدة الصف الأوروبي لإعادة الكرة من جديد لاحتلال الشرق والاستحواذ على خيراته. وقد بقيت هذه الدعاوى حبيسة الصدور إلى أن تحققت بعد حين وكان الذين مهدوا لها السبيل هم المستشرقون والمبشرون.

التقت أهداف الرهبان والتجار كل حسب غرضه في المطالبة بالعودة إلى الشرق ولكن الحل العسكري لم يجد آذاناً صاغية ناهيك عن عدم إمكانية نجاحه، فاتجهت الأنظار إلى اقتحام هذه الديار بالطرق السلمية واستخدمت الأطراف ذات المصلحة وسيلة التبشير لتحقيق تلك الآمال الضائعة التي عجزت الوسائل العسكرية عن تحقيقها. وبرز إلى عالم الفكر فلاسفة ومفكرون أوروبيون طالبوا بالتنكب عن الحل العسكري واللجوء إلى الحل الفكري لإنهاء المسألة الشرقية وكان على رأس هؤلاء «روجر بيكون Roger Bacon» الذي رأى أن «الحرب المقدسة» عديمة الجدوى للاستيلاء على الشرق، وأن أفضل وسيلة لنشر المسيحية بين المسلمين هي «التبشير» السلمي والموعظة الحسنة[1]. وأرجع عجز المسيحية عن القيام بمهمة التبشير إلى عدة أسباب أهمها عدم معرفة المبشرين بلغات الشعوب التي يراد التبشير فيها، والجهل بعقائد من يراد تبشيرهم، وعدم التمكن من الحجج والبراهين الفلسفية والعلمية التي تتخذ كأساس لدعوة غير المسيحيين إليها.

هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى الاهتمام بالشرق، والانكباب على تراثه الذي انتقل إلى أوروبا عن طريق المعابر الجغرافية المعروفة، وعن طريق الحروب الصليبية كذلك أدت هذه الأسباب إلى ضرورة تعلّم اللغة العربية واللغات الشرقية الأخرى ليتمكن المبشر من نشر دعوته وأفكاره والاهتمام بالفلسفة والجدل المنطقي لأنها السبيل الوحيد لإقناع من يراد تبشيرهم بدلاً من تقديم مواعظ جاهزة لهم من الكتاب المقدس يقابله أعداؤهم الآخرون بكتاب مقدس لا يقل عن الذي يملكونه. ومن هنا كان الاهتمام بالدراسات الفلسفية للتسلح بسلاح الجدل والمناظرة المبنية على اليقين

(1) سودرن، المرجع السابق، ص34.

والبرهان. ولكن الفلسفة إذا كانت هي الوسيلة الرئيسة للتبشير بعد اللغة العربية فإنها هي الأخرى ملك العرب والمسلمين، وهي الميدان الذي يتقنونه بعد أن وفقوا بينها وبين الدين، فكان لزاماً على الغربيين الاطلاع على أسس الفلسفة الإسلامية. وخلاصة فكرة «روجر بيكون» أن الحروب الصليبية امتازت بالقسوة البالغة وأنها عديمة الجدوى ومضيعة للوقت، وأنه من الواجب تبشير المسلمين ودعوتهم لاعتناق المسيحية بدلاً من التفكير في غزوهم في عقر دارهم[1].

هذه العوامل مجتمعة أدت بالبابا «أنوست الرابع» إلى إصدار منشوره في 22 من يونيه 1248 إلى مدير جامعة باريس بإنشاء كرسي للدراسات العربية والإسلامية بها.

كانت أول مدرسة أنشئت للدراسات الشرقية في أوروبا هي مدرسة طليطلة التي أنشأها مجلس المبشرين عام 1250، وكانت تدرس بها اللغتان العربية والعبرية لإعداد من سيقومون بالتبشير بين اليهود والمسلمين.

وعندما ازداد الاضطهاد المسيحي للمسلمين في إسبانيا، وما توالت من نكبات لحقت المكتبات العربية من حرق وإتلاف، شعر المستنيرون منهم بهذا الخطأ الفادح فاتجهوا إلى تجميع التراث العربي الإسلامي للاستفادة منه، فدعم «ألفونس» ملك قشتالة أحد المتمكنين من اللغة العربية ويدعى «ميشيل سكوت» ليقوم بالبحث في علوم المسلمين وحضارتهم، فجمع هذا الشخص طائفة من الرّهبان وشرعوا يترجمون العديد من الكتب العربية إلى اللغة الإفرنجية، وأرسلت نسخ من هذه الترجمات إلى صقلية التي قام ملكها باستنساخها بدوره، وأرسل صورة منها إلى جامعة باريس التي أنشئ فيها قسم لتعليم اللغتين العربية والعبرية كما أسلفنا[2].

كان أبرز من تخرج في مدرسة الدراسات الشرقية التي أنشئت في طليطلة «ريموند مارتيني Raymond Martini»، الذي قيل عنه بأنه لم يظهر في أوروبا في تلك العصور من يضاهي هذا العالم في معرفته باللغة العربية والمؤلفين العرب، وكان يتقن إلى جانب العربية العبرية والكلدانية واليونانية، وقد تبحّر في القرآن وحفظ صحيحي

---

(1) د. جمال الدين الشيال، التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر الأوروبي في عصر النهضة، دار الثقافة، ص8، بدون تاريخ.

(2) د. محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلمية، 1980م، ص130.

مسلم والبخاري. وألف هذا الراهب الدومنيكاني كتاب «خنجر الإيمان» يردّ فيه على المسلمين واليهود، واعتمد فيه على حجج علماء المسلمين خاصة الإمام الغزالي وغيره ممن تصدوا لمجادلة المشائين. وقد شاع هذا الكتاب، وظلّ طوال قرون نموذجاً رفيعاً للجدل الديني بين فقهاء المسيحيين والإسلام[1].

تخرج في الجامعات الأوروبية اللاهوتية العديد من الرهبان المثقفين، ووَقَفُوا معارفهم وثقافتهم على التبشير، فانتشروا في بقاع العالم الإسلامي رسلاً يبشرون بالديانة المسيحية، وحاولوا قدر جهدهم استمالة المسلمين إلى عقيدتهم، غير أن الفشل الذريع كان مآلهم، والذي يدهش له المرء في هذه الأزمان القديمة نسبيّاً تسامح المسلمين مع هؤلاء المبشرين، وفتح صدورهم لمجادلات فقهية دينية يحاول فيها كل فريق تقديم الحجج والبراهين للدفاع عن معتقداته. ولعلّ من المفيد في هذا السياق الإشارة إلى أعمال القديس «فرنسيس» بما لها من دلالة هامة على تسامح المسلمين ووثوقهم بصحة معتقداتهم؛ ومنها قدوم هذا الراهب المتعصب مؤسس جماعة الرهبان الفرنسيسكان إلى مصر إبان الحروب الصليبية، حيث قابل السلطان الملك الكامل محمد، واستأذنه في أن يبشر جنوده بمحاسن المسيحية، فأذن له السلطان بكل كياسة، واستمع إليه في أدب جمّ واحترام كبير. ولم يقم السلطان بمجادلته في الحجج التي أدلى بها هذا القديس، بل بالغ في إكرامه، الأمر الذي جعل هذا الراهب يبادل الملك الكامل آيات التقدير والاحترام والإعجاب، خاصة عندما أذن له في التجول بحرية في معسكر المسلمين ودعوة من يشاء منهم إلى دينه، وكانت النتيجة فشله الذريع في هذا المضمار، إذ لم يستجب لدعوته أحد، فقرر العودة إلى معسكر الصليبيين، وهناك أخبرهم بتفاصيل مقابلاته ومساعيه التي باءت بالفشل، ولكنه عاد وقلبه مملوء احتراماً وتقديراً للمسلمين بعد أن تبدلت في ذهنه تلك الصورة القاتمة المسبقة التي كان يحملها عنهم. وحاول قدر جهده إثناء الصليبيين عن مواصلة القتال ولكنه فشل أيضاً في هذه المهمة، فرحل عنهم وقفل عائداً إلى بيت المقدس ليؤسس للإخوان الفرنسيسكان نواة أعمالهم في سدانة كنيسة القيامة ببيت المقدس حتى يوم الناس هذا[2].

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق ج1، ص130.

(2) أ ـ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر، بتصرف كبير، ذكره الدكتور الشيال ـ المرجع السابق، ص 84.

ب ـ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الثاني، ص 206.

أمّا المبشر الآخر فهو أقل حظاً من القديس «فرنسيس» ونعني به «ريمون لل Raymon Lull» الذي كان يتقن هو الآخر اللغة العربية، ووَقَفَ على تبشير المسلمين والعمل على تنصيرهم، ورحل إلى الجزائر، وهناك عقد ندوة في مدينة بجاية عام 1307م ناقش فيها فقهاء المسلمين وحاول التأثير عليهم، واستعمل اللغة العربية في مناظراته، وكان مثار إعجاب مناقشيه إلاّ أن النتيجة كانت في غير مصلحته. ومع ذلك لم ييأس هذا المبشر من نجاح مشروعاته فاتجه إلى الحكام طالباً منهم تأسيس مدارس تعلّم ـ لغة الملحدين ـ حسب تعبيره ويعني بذلك المسلمين. وبالرغم من فشل مشروعه هذا فإنه تمكن في النهاية من إقناع الملك «جيمس الثاني» عام 1276م بإنشاء مدرسة في مدينة «ميرامار» في الشمال الشرقي من جزيرة «ميورقة» لتدريب المبشرين وتعليمهم اللاهوت واللغات الشرقية ودأب هذا المبشر على عمله بعزيمة لا تعرف الكلل والملل حتى لاقى حتفه بالجزائر نتيجة استفزازه للمسلمين[1].

لعبت إسبانيا وصقلية دوراً بارزاً في نشوء الاستشراق الذي ارتكز في أسسه على التبشير، ولكن سياسة العنف التي انتهجتها إسبانيا المسيحية ضد المسلمين، وبداية محاكم التفتيش لأعمالها الظالمة، وقيام الكاردينال «خمينس دي سينروس» بارتكاب أكبر حماقة في تاريخ الثقافة الإنسانية وهو جمعه للتراث العربي الإسلامي وحرقه في ميدان عام، ولم يستثن منه إلاّ ثلاثمئة من كتب الطب والعلوم. فقد خبت الدراسات الإسلامية هناك بعد أن كانت لقرون عديدة مركز إشعاع لهذه الدراسات. فتلقفت فرنسا الكرة، وركزت على دراسة العربية والعلوم الإسلامية، وكان السبب الرئيس الدافع إلى ذلك هو التبشير الذي حمل لواءه، وبشكل مثير، المبشر والمستشرق الفرنسي الشهير «جيّوم بوستيل» المولود عام 1510م بفرنسا الذي كان يمتاز بذكاء نادر، وبمقدرة عجيبة على تعلم اللغات الأجنبية، فقد أتقن اللغات التركية، والعربية، والعبرية، والحبشية.

وفي عام 1539 أصدر كتابه الشهير «النحو العربي» وقد أشار في مقدمة كتابه هذا إلى أهمية اللغة العربية باعتبارها لغة عالمية، ومعرفتها ضرورية لتوطيد العلاقات مع الشعوب التي تتحدثها، كما أن أهم المؤلفات العلمية والأدبية مدوّنة بها، فلا يستطيع المثقف أو الأمة التي تبتغي إنشاء حضارة راقية الاستغناء عنها. والأهم من هذه الأسباب مجتمعة هو أن من يملك ناصية هذه اللغة ـ يستطيع حسب قوله ـ أن يبقر

(1) د. الشيال، المرجع السابق، ص 84.

بطون أعداء الدين المسيحي بسيف الكتب المقدسة، وأن يفند عقائدهم بواسطة عقائدهم هم[1]. وبذلك فإن السبب الديني هو الباعث الدافع لهذا المبشر الغريب الأطوار أن يدبج كتابه في النحو العربي للتبشير بالمسيحية أولاً، ومقارعة حجج المسلمين بحجج أخرى مماثلة ثانياً.

وكانت أهم خدمة قدمها للاستشراق الديني قيامه بجمع نفائس من المخطوطات والكتب العربية والشرقية خاصة عندما سيطرت على ذهنه فكرة تنصير الشرق عن طريق إنجيل عربي سرياني، فرحل إلى الشرق وحصل على نفائس من التراث لا تقاس بثمن، منها على سبيل المثال تاريخ أبي الفداء، ومؤلفات يوحنا الدمشقي وترجمة سريانية للعهد الجديد من الكتاب المقدس، وباع هذه المخطوطات النادرة في وقت كانت قد مرّت به أزمة نفسية واقتصادية إلى مكتبة هيدلبرج مقابل مبلغ مالي زهيد[2].

هكذا توالت جيوش التبشير بعد اندحار جيوش الاحتلال الصليبي عن أرض الشرق، واتخذت من الاستشراق وسيلة لتحقيق أهدافها. وحاولنا في العرض التاريخي الذي سردناه بيان هذه العلاقة الوثيقة التي ربطت بين هذين المفهومين، لتأصيل الظاهرة الاستشراقية الدينية، التي تحولت إلى وسيلة عسكرية، وعندما فشلت الأخيرة اتخذ التبشير المظهر الحقيقي للغزو الفكري والديني لبلاد الإسلام بعد أن سخّر الاستشراق لخدمته باعتباره الأداة الثقافية التي لا مناص منها لتحقيق أهدافها.

ونحن في هذه الدراسة لا يعنينا تتبع التبشير وبيان مؤسساته ووسائله إلى يومنا هذا، ولكننا نهتم بالعلاقات التي تربطه بالاستشراق، فما هي يا ترى أهداف كل منهما ووسائله بعد أن حاولنا البرهنة على أصلهما المشترك؟.

إن أهداف الاستشراق متنوعة طبقاً للمراحل التي مرّ بها، ورأينا في المرحلة الدينية الخدمات العلمية التي قدّمها للتبشير بالنصرانية، ومحاولة ردّ المسلمين عن دينهم ونبذ معتقداتهم، وسترينا هذه الدراسات الأهداف السياسية والعلمية حينما نصل إلى تحليلها في أوانها، ومع ذلك فإن أهداف التبشير والاستشراق واحدة في هذه المرحلة خاصة إذا علمنا أن هدف التبشير الأساسي هو رد المسلمين عن ديانتهم، وهدم الإسلام

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 86.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، ج1. ص 172.

في عقائده، وعباداته ونظمه. كما أن هدفه يتجلى في تجزئة المسلمين أينما كانوا حتى يصبحوا أشتاتاً متفرقين لا تقوم لهم قائمة، ولا تجمعهم رابطة، ولا تؤلف بين قلوبهم مودة. كما تتجلّى أهداف التبشير في تشويه صورة الأمة الإِسلامية ماضياً وحاضراً، وتصوير الإِسلام بأنه دين تخلف لا دين تقدم، وعدم صلاحيته لمواجهة التطورات الحديثة، وغيرها من الادعاءات التي لا تصمد أمام الحقيقة العلمية الموضوعية.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم المصطلحين، فقد شرحنا المقصود بالاستشراق في الفصل الأول، ولم يبق أمامنا إلاّ الإشارة إلى مفهوم التبشير الذي هو الدعوة إلى اعتناق الديانة المسيحية، ونبذ غيرها من الديانات الأخرى سواء أكانت سماوية أم غير سماوية. كما أن الديانات الأخرى لا تعرف التبشير خاصة اليهودية المنغلقة على نفسها، إلاّ أن الإِسلام يطلق على المبشر اسم «الداعية» وشتان بين المفهومين في المحتوى والهدف والوسائل. ومما يجدر ذكره أن المسيحية مبنية في أساسها على التبشير الذي يرقى في تطوره التاريخي إلى الحواريين الذين يطلق عليهم اسم «الرّسل» والذين انتشروا شرقاً وغرباً لنشر المسيحية والتبشير بها. واستمرت هذه الظاهرة لدى المسيحيين حتى يومنا هذا.

أمّا بالنسبة إلى الوسائل فإن الاستشراق يعتمد عادة على العلم والثقافة، ومحاورة الأفكار، وعقد الدراسات المقارنة، وهو موجه بالدرجة الأولىٰ إلى طبقة المثقفين بينما يعتمد التبشير على وسائل أخرى كالمساعدات الطبية والغذائية، وبناء الملاجئ والمستشفيات وتقديم المساعدات والهبات باسم الإحسان المسيحي، وخلاصة القول: إن الاستشراق حمل أعباء الأعمال في ميادين المعرفة الأكاديمية واستخدم البحث العلمي في تحقيق أهدافه فلجأ إلى الكتابة والتأليف والمحاضرات والمناقشات العلمية، والمؤتمرات المنتظمة، وتأسيس كراسٍ لدراسة الشرق في جميع مناحي حياته. أمّا التبشير فهو يلجأ إلى التأثير على مظاهر الحياة العقلية العامة التي تتناسب ومفاهيم الجماهير كاستخدام وسائل التعليم المدرسي في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الدراسية الأخرى، وكذلك إنشاء المؤسسات الخيرية كالمستشفيات، ودور الضيافة والملاهي للكبار ودور الأيتام. ونشر الدعاية الواسعة عن طريق الطباعة والنشر والأعمال الصِّحافية[1].

(1) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، المرجع السابق، ص 112.

استغل التبشير بعد الحروب الصليبية كمحاولة للتنفيس عن الهزائم العسكرية التي منيت بها أوروبا، بعد حروب طاحنة امتدت خلال قرنين من الزمان، حاولت فيها بكل الوسائل البقاء الأبدي في الشرق والسيطرة على بيت المقدس، وفي هذا الصدد يقول اليسوعيون. . «ألم نكن نحن ورثة الصليبيين؟ أولم نرجع تحت راية الصليب لنستأنف التسرب التبشيري والتمدين المسيحي، ولنعيد في ظل العلم الفرنسي وباسم الكنيسة مملكة المسيح[1]؟».

باءت محاولة التبشير هي الأخرى بالفشل الذريع، ولم تسجل الإحصائيات أية نسبة من المسلمين ارتدت عن دينها بالرغم من كل المغريات التي تعرضوا لها. وسترينا هذه الدراسة مستقبلاً كيف أن أبناء الصحراء الكبرى لم ينصّر منهم إلاّ القليل جدّاً، وكل من كانت له الجرأة على اعتناق المسيحية اضطر إلى مغادرة بلاده[2].

لعب المستشرقون والمبشرون أدواراً سياسية في غاية الأهمية أدت إلى انتشار الاستعمار الأوروبي وسيطرته على العالم الشرقي بصفة عامة والعالم الإسلامي بصفة خاصة، فما هي يا ترى خصائص مرحلة الاستشراق السياسية؟ هذا ما سنقوم بتحليله في المبحث المقبل.

المبحث الثالث

مرحلة الاستشراق السياسية

بعد انتهاء الحروب الصليبية، وسقوط الأندلس في أيدي الإسبان. وجد الفرنجة ثروة علمية طائلة من نوادر المؤلفات العربية في شتى أنواع المعرفة، فاستولوا على هذا التراث، وجمعوه في مكتباتهم، وعكف عليه المستشرقون بحثاً وتحليلاً، ولم يتركوا جانباً من جوانبه إلاّ تناولوه بالدرس والتحقيق، فتكونت لديهم معارف واسعة عن الشرق من حيث سكانه، وعاداته، واقتصادياته، وطرق تجارته، ومواطن القوة والضعف فيه. فنشأت دراسات تحليلية عن هذه الأصقاع أعطت صورة واضحة لما هي

(1) د. ساسي سالم الحاج، مذكرات الاستشراق والتبشير، قسم الدراسات العليا/ شعبة الدراسات الإسلامية، ص15.

(2) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1967م، ص409.

عليه. ولكن النهم إلى زيادة المعرفة بالشرق وأحواله لم يتوقف أبداً خاصة بعد سقوط مدينة القسطنطينية وبروز الدولة العثمانية ككيان قوي مدافع عن الإسلام، فقرر الغرب محاربة الأتراك أولاً، ومنعهم من التوسع في أوروبا، وقد تم لهم ذلك بوقْفِ المد التركي وهو على أبواب مدينة ڤيينا النمساوية. كما اتجه اهتمام الغرب إلى الشرق بصفة عامة، ولم تعد الدراسات الاستشراقية محصورة في العالم الإسلامي فقط، ولكن نظراً للاستكشافات الجغرافية الأوروبية، وأثرها في تحويل طرق التجارة العالمية إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح، والرحلة العظيمة التي قام بها ماركو بولو إلى الصين، وما كشفت عن ثروات تلك الشعوب وحضارتها المتطورة، طمع الغرب في الاستيلاء على هذه البلاد، والسيطرة على مقدراتها السياسية والاقتصادية، والإلمام بطرق حياتها، وتركيب سكانها. وهذه المشاريع لا يمكن أن تتم دون أن تسبقها دراسات مفصّلة لإعطاء فكرة واضحة لا لبس فيها ولا غموض توطئة لاستعمار هذه الأصقاع. وليس هناك من يقوم بتقديم هذه التقارير إلاَّ المبشرون والمستشرقون. فسخرت الحكومات الغربية هؤلاء الناس لخدمة أغراضها الاستعمارية، وتمثلت في تلك الرحلات التي قام بها الرواد الأوائل من المستشرقين لتقديم صورة جلية عن المجتمعات التي نوت أوروبا السيطرة عليها. فقام المستشرقون والمبشرون بأدوارهم على أحسن ما يرام، فقدموا إليها ما تحتاج إليه من تراث الشرق لفهم عقليته وأمزجته وتفاصيل حياته، ومواطن الضعف فيه. وهكذا تسلل هؤلاء القوم إلى الشرق، واختلطوا بأهله تجاراً، وقناصل، ورحّالة، ومبشرين، يمهدون الأرضية لتكون صالحة ومهيَّأةً للاستعمار الغربي. فتأسست الجمعيات الجغرافية البريطانية والفرنسية، وأرسلت الرحالة والمستكشفين وكلهم من المستشرقين إلى مجاهل إفريقيا والشرق، لدراسة أحوال تلك البلدان وبيان آفاقها التجارية والاقتصادية، وكتابة تقارير دورية منتظمة ترسل إلى وزارة مستعمرات هذين البلدين لاستخلاص النتائج منها. والعمل على إعداد الخطط للتغلغل في البلدان المستكشفة بناءً على تلك الدراسات التي تصل إليهم تباعاً من أولئك الرحالة والمبشرين. وهكذا سخّر الاستشراق في هذه المرحلة لخدمة الأغراض السياسية تمهيداً لاستعمار إفريقيا والشرق كله.

ونحن لا نستطيع أن نتعرض بالتفصيل إلى هذه الأعمال التي قام بها هؤلاء الناس في هذه المرحلة نظراً لاتساعها وشموليتها، ولكننا نحاول بيان ذلك في ما يتعلق بنشاط الرحّالة الذين زاروا إفريقيا الشمالية ثم تغلغلوا منها إلى مجاهلها لنستنبط من تقاريرهم

تلك الأهداف السياسية التي سعوا إلى تحقيقها، ونركز بصفة خاصة على تلك الرحلات التي اتخذت من طرابلس نقطة انطلاق لها لتحديد موضوع دراستنا ونبين فيه علاقة هؤلاء الرّحالة بالقناصل المبثوثين في ولايات شمال إفريقيا والشرق باعتبارهم هم الآخرين من المستشرقين، ونشير بشيء من التركيز إلى الرّحلات التي قام بها الأوروبيون إلى الشرق الأوسط والجزيرة العربية، وتقديمهم لتقارير وافية على هيئة مؤلّفات كان لها أبلغ الأثر في توجيه أنظار فرنسا إلى تنظيم حملتها العسكرية ضد مصر بقيادة. . . «نابليون». . لما لهذه الحملة من آثار كبيرة على حركة الاستشراق. كما نشير في هذا المبحث إلى دور التبشير النشط في هذه المرحلة وما قام به من تمهيد السبيل أمام الاستعمار الأوروبي لتكتمل حلقة السيطرة الغربية على الشرق مرة أخرى.

ينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب نتناول في المطلب الأول آثار الرّحالة المستشرقين بالتعاون مع القناصل الغربيين لاستعمار الشرق من جديد، وندرس في المطلب الثاني آثار الحركة التبشيرية في هذا المضمار، ونختتم هذا المبحث بمطلب ثالث نشير فيه إلى آثار الحملة الفرنسية على الدراسات الاستشراقية باعتبارها إحدى نتائجها السياسية المباشرة.

المطلب الأول

رحّالة وقناصل

كان للاستكشافات الجغرافية الأوروبية أثرها العميق في اكتشاف الشرق، والكشف عن كنوزه المادية والثقافية، وبيان طرق التجارة التي تؤدي من خلاله إلى الهند والشرق الأقصى. وكان اهتمام أوروبا قد انصب في نهاية القرن السادس عشر على اكتشاف طرق جديدة للوصول إلى الهند ـ أرض التوابل والبهارات ـ طالما كان البحر المتوسط والطرق التجارية البرية الأخرى في أيدي المسلمين. وكان من نتيجة هذه المساعي أن اكتشفت القارة الأميركية وما يحيط بها من عوالم جديدة لم تكن معروفة للعالم القديم. وهذا الاكتشاف كان وليد الصدفة ليس إلاّ، فبدلاً من الوصول إلى الهند عن طريق الشرق المحفوف بالمخاطر اتجهت الحملات الاستكشافية الأولى إلى الغرب وصولاً إلى الهند بعد أن تعززت فكرة كروية الأرض. ولكن البرتغال أثارت اهتماماً خاصاً عندما اتجهت قوافلها البحرية إلى ساحل إفريقيا الغربي، وأخذت تدور

حول القارة السمراء حتى عبرت إلى الشرق عن طريق رأس الرجاء الصالح بمساعدة بعض البحارة العرب المتمرسين بمعرفة البحار والأنواء البحرية والذين كان على رأسهم «ابن ماجد» العربي.

إن اكتشاف الطرق الجديدة الموصلة إلى الهند استقطبت اهتمامات دول أوروبا قاطبة، وسعت جميعاً إلى الوصول إلى تلك الأصقاع للاستئثار بخيرات وموارد تلك البلاد، ثم استعمارها مباشرة بداية من القرن الخامس عشر وانتهاء بالنصف الأول من القرن العشرين.

وبالرغم من اكتشاف الطرق البحرية الجديدة والوصول إلى الشرق الأقصى من خلالها تفادياً للمرور بالشرق الأوسط، ومن تأسيس لشركات تجارية ضخمة «كشركة الهند الشرقية» التي لعبت دوراً رئيساً في استغلال الهند وخيراتها ثم أدت تلك العمليات التجارية إلى استعمارها من قِبَل بريطانيا، إلا أن دواخل الشرق الأوسط وأواسط إفريقيا ظل مجهولاً لدول أوروبا، التي زاد جشعها التجاري الاستغلالي، ورغبتها الأكيدة في السيطرة على تلك الأصقاع. ولم يكن لها من بدّ سوى الاستعانة بالرّحالة الذين يتقنون لغات تلك البلدان، وعادات أهلها، وطبيعة أرضها، ولم يكن هؤلاء إلاَّ المستشرقين والمبشرين، الذين قاموا بهذه المهمة على خير وجه وأكمله. فقد بدأ هؤلاء المتخصصون يتسربون إلى الشرق وإفريقيا لاستكشاف مجاهلها، وسبر أغوارها، والاطلاع على سلوك وتركيب عادات سكانها. ودبجوا التقارير الطويلة التي كانوا يرسلونها إلى الجمعيات الجغرافية البريطانية والفرنسية ذات الصلة الوثيقة بوزارة مستعمرات البلدين. ثم يستخلص الخبراء من تلك التقارير النتائج التي يرونها ملائمة والتي أدت في النهاية إلى السيطرة الاستعمارية المباشرة كما أسلفنا.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن تكوين الجمعية البريطانية لاكتشاف إفريقيا سنة 1788 والتي اجتمعت للمرة الأولى في 9 من يونية عام 1788 ـ على أن أهدافها حسبما هو مدوّن بمحاضرها كان لا يعدو حب العلم وحده، المنزه عن المصالح ـ هو الذي حدا بمؤسسي هذه الجمعية إلى العمل الذي دعاها إلى تكوين وتشجيع البعثات العلمية في دواخل القارة الإفريقية للكشف عن خفاياها وأسرارها الجغرافية[1].

(1) أتيلو موري، الرّحالة والكشف الجغرافي في ليبيا، تعريب: خليفة التليسي. مكتبة الفرجاني، طرابلس، ط1، 1971م، ص 9.

لكن الباحث الدقيق يلاحظ منذ الوهلة الأولى أن غرض هذه الجمعية ومثيلاتها لم يكن لدوافع علمية صرفة، ولكن تعداها إلى دوافع أخرى أهمها العامل التجاري ويليه العامل الاستعماري الذي تحقق بالفعل، ولبيان صدق استنتاجاتنا فإننا نورد هنا بعض عبارات سكرتير الجمعية الإفريقية المذكورة السيد «وليام يارنج» الذي ذكر في مقدمة كتاب يوميات الرّحالة.. «فردريك هورنمان»[1].. «وإذا استطعنا أن نقوم بهذا الدور النبيل بأن ننشر المعرفة والفنّ ونحمل لهؤلاء القوم المتوحشين الغلاظ روح التقدم فإن ذلك سيكون له عظيم الأثر على تجارتنا وخيراتنا ونساهم ـ فضلاً عن ذلك ـ في تطوير المعرفة الإنسانية بمختلف فروعها»[2].

ثم يمضي سكرتير هذه الجمعية في سياق آخر يقول: «إن الأجزاء القابلة للملاحة لنهري جامبيا والنيجر ليست بعيدة، وحين نوفر محطّات متوسطة ونحدد ملامح الطريق يمكن أن يكون ذلك خير مساهمة لتدعيم النشاط التجاري. وإذا استطاعت منتوجاتنا أن تحظى باهتمامهم وتجد طريقها إليهم فسيكون من الصعب حينئذ أن نتخيل غزارة الطلب على سلعنا من تلك المناطق الشاسعة الغزيرة السكان»[3].

إن ما أفصح عنه سكرتير الجمعية الإفريقية البريطانية واضح الدّلالة. فلم يكن الباعث العلمي هو الدافع الوحيد إلى اكتشاف إفريقيا ومجاهلها، ولكن الأغراض التجارية والاستعمارية تأتي هي الأخرى في المرتبة الأولى وهذا ما برهنت عليه الأحداث التاريخية لاحقاً.

لندع مؤقتاً أثر الرّحالة على إفريقيا، والنتائج التي أدت إليها تلك الرحلات بعد اكتشاف مجاهلها، وإجلاء ما غمض منها. ونتّجِه إلى بيان آثار الرّحالة المستشرقين في الشرق، حيث تداخلت الأهداف من رومانسية إلى استعمارية إلى علمية للبرهنة على ما افترضناه في مقدمة بحثنا من أن الاستشراق لعب دوراً سياسياً هاماً أدى إلى استعمار الشرق وإفريقيا والإلقاء بهما لقمة سائغة بين فكي أوروبا المستعدَّيْن دوماً للقضم والالتهام.

(1) فردريك هورنمان، الرحلة من القاهرة إلى مرزق، تعريب/ مصطفى محمد جودة، مكتبة الفرجاني، طرابلس، 1968م.
(2) المرجع السابق، ص 8.
(3) المرجع السابق، ص 10 ـ 11.

أرست البرتغال القواعد الأولى للوجود الأوروبي في الشرق منذ أوائل القرن السادس عشر، ثم دخلت بريطانيا حلبة الصراع، ووصلت إلى الهند التي عقدت معها أواصر تجارية عميقة أدت في النهاية إلى استعمارها. وقد تعارض المشروع البريطاني في الشرق بالمشروع الفرنسي، كانت نتيجة ذلك الصراع بين الدولتين الاستعماريتين سلسلة من الحروب الاستعمارية بينهما في الهند بين 1744 و1748 ثم بين 1756 و1763 خرجت بموجبها بريطانيا منتصرة على فرنسا وأحكمت بذلك سيطرتها على الهند. وكان من نتيجة هذه الحروب والصراعات الاستعمارية أن فكر نابليون بعد حين في أخذ الثأر لبلاده من بريطانيا عندما قرر احتلال مصر لقطع طريق بريطانيا إلى الهند ثم الزحف عليها مباشرة بعد استقرار حملته في الشرق. وبالرغم من فشل مشروع نابليون هذا إلاّ أن الوقائع التاريخية التي نسردها نستنبط منها دور الاستشراق في هذه القضايا التي نعالجها.

سبق التغلغل البريطاني في الهند، وحملة نابليون على مصر رحّالة من الغرب جابوا تلك الأصقاع وكتبوا عنها تقارير وافية كانت نبراساً اهتدت به الدول الاستعمارية لغزو الشرق اقتصادياً، وسياسياً وعسكرياً. لقد قام بالمحاولة الاكتشافية الأولى «هيسانت أنكيتل ـ دوبرون» (1731 ـ 1805) الذي كان منظِّراً شاذاً للمساواة، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والكاثوليكية والبراهيمية، ورحل إلى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب مختار ولسلاسل الأنساب التوراتية، ولكنه واصل رحيله شرقاً حتى وصل إلى «سورات» ليجد ثمة خبيئة من النصوص الأقصتية، وقدّم ترجمة للافيستا، ولخص الكاتب الفرنسي «شڤاب Shwab» نتائج انكيتل، وملخصها أن ترجمة للافيستا أبانت عن المآثر الباهرة للثقافة والحضارة الفارسية، كما أبانت أيضاً عن حضارات مجهولة لا تحصى تنتمي إلى أزمنة غابرة وإلى عدد لا نهائي من الآداب[1].

وبفضل هذه الترجمة للافيستا وهو الكتاب المقدس للفرس انجلت لأوروبا آسيا التي كانت غامضة لديها، وظهرت واضحة أمامها بعدما أكسبها اكتشافها بعدها الفكري والثقافي والحضاري. فسعت أوروبا إلى التعرف إليها، وكشف أسرارها، ودراسة الآفاق التجارية التي يمكن الحصول عليها منها.

(1) Raymond Schab; Vie d'Anquetil - Duperron suivie des usages civils et religieux des peres. «Paris Ernest Leroux» 1934, pp: 10 - 96.

ثم توالت الرحلات إلى الشرق وكانت أهمها بعد رحلة «أنكيتل» رحلة «وليم جونز W. Jones» التي قام بها إلى الهند وكان يتقن العديد من اللغات الشرقية ومن أهمها العربية، والعبرية، والفارسية، وقد أسند إليه أحد المناصب التجارية بشركة الهند الشرقية، وبالإضافة إلى عمله الرسمي الذي رحل من أجله إلى الهند عام 1783 لم يقف مكتوف الأيدي أمام تلك الآفاق الثقافية والحضارية الواسعة لتي وجدها أمامه، والتي يمتلك لها الأدوات اللغوية الكافية لسبر أغوارها، والغوص في أعماقها. فقد درس القوانين الهندوسية، والشريعة الإسلامية، والسياسة والجغرافيا للهندوستان التي تناول فيها أفضل السبل لحكم البنغال وهو بيت القصيد لدينا. وبفضل هذا العالم الرحالة أُسست «جمعية البنغال الآسيوية» عام 1784، وقد كانت لهذه الجمعية ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لإنجلترا. ونظراً لمعارفه المتعددة وإتقانه للغات الشرقية الأساسية ومعرفته الفعّالة بالشرق والشرقيين، فقد اعتبره «أربري» المؤسس غير المنازع للاستشراق[1].

إن الرحالة الفرنسي «ڤولني Volney» يستحق منا دراسة أكثر عمقاً وتركيزاً لأن نابليون قد اعتمد في إعداد حملته على مصر على كتابه «رحلة إلى مصر وسوريا» الذي أصدره في مجلدين عام 1787م. كما دبّج كتاباً آخر بعنوان «نظرات في الحرب الراهنة للأتراك» عام 1788. ويكتسي هذا الكتاب الأخير أهمية خاصة في مجال بحثنا لأنه أبرز فيه أهمية الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يحتمل أن تتحقق فيه الطموحات الاستعمارية الفرنسية.

قدم ڤولني سوريا ومصر اللتين خصص لهما مجلدين بعنوان «رحلة إلى مصر وسوريا» بتقسيمين لهما أحدهما يتعلق «بالناحية الجغرافية الوصفية» والآخر يتعلق «بالناحية السياسية». ولكن الوصف الجغرافي لهذين القطرين يقل كثيراً عن «الوصف السياسي» لهما. كما يلاحظ على الوصف الجغرافي خلوه من تقديم الأماكن والسطح ولم يدبج حول وصف سوريا أكثر من عشر صفحات تناولت مميزاتها الجغرافية وجبالها. وكان ڤولني يعتقد أن وصف التضاريس والأماكن والمدن ورسمهما على الخرائط أصبح موضوعاً لا جديد فيه، ومن ثمّ لا يستحق الاهتمام به، خلافاً للوصف السياسي الذي يكتسي أهمية خاصة باعتباره مدخلاً جيداً لمعرفة أحوال هذين القطرين

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص 105.

توطئة للسيطرة عليهما واستعمارهما. وخصص في مجلده الثاني ستة عشر فصلاً تناول فيها «الحياة السياسية في سوريا»حيث تناول فيها المجموعات العرقية التي تسكن سوريا، ودراسات تاريخية شاملة للحوادث التي حصلت بين 1750 و1776، كما أشار إلى النظام الإداري التركي لهذا البلد، متطرقاً في الوقت ذاته إلى طبقاته الاجتماعية، منوهاً بالفنون والعلوم والآداب التي تزخر به في ذلك الزمان.

أما بالنسبة إلى وصف مصر الجغرافي فقد اهتم به ڤولني أكثر من اهتمامه بالقطر السوري خاصة أن لنهر النيل تأثيراً عليه من الناحية الجمالية والطبيعية. أما من الناحية السياسية، فقد بدأها بوصف الأجناس التي تقطن مصر وأصلها التاريخي، والأقوام التي انحدرت منها هذه الأجناس. ونلاحظ هذه الظاهرة لدى الرّحالة كافة الذين يولون اهتماماً كبيراً بدراسة السكان من الناحية الدينية والعرقية والفصائل الاجتماعية باعتبارها المدخل الرئيس لفهم البلاد التي يقطنونها من الناحية السياسية. كما نلاحظ هنا أن ڤولني يشير بكثير من الخبث وسوء النية إلى الحالة التي وصل إليها الأقباط عندما يقول: «يا له من موضوع يستحق التأمل العميق حينما نرى الحالة الهمجية التي يعيش فيها القبط، وجهلهم المطبق الذي يرتعون فيه، وهم الجنس الذي جمع بين العبقرية العميقة لقدماء المصريين ممتزجة بالروح المشعة بالثقافة الإغريقية»[1]. إنه ينشد هنا التفرقة بين الأقباط والمسلمين، وتتضح سوء نيته عندما يصفهم بالجهل المطبق وهم سلالة الفراعنة القدماء. وكأن الحالة التي هم فيها نتيجة انتشار الإسلام في مصر، وكأن الأقباط ينتظرون من ينقذهم من تلك الحالة المزرية التي هم عليها.

إن المنهجية التي سلكها ڤولني في تدبيج كتابه لا تعتمد على المصادر والمراجع العلمية إلاّ في الجزء المتعلق بتاريخ مصر الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام أولها «مختصر تاريخ المماليك»، وثانيها «مختصر تاريخ علي بك»، وثالثها «مختصر للحوادث التي وقعت منذ وفاة علي بك حتى عام 1785». واستغرقت هذه اللمحات التاريخية خمسين صفحة من كتابه. أمّا باقي كتابه فقد سلك فيه منهج المشاهدة الشخصية، والمقابلات التي أجراها مع التجار المسيحيين والمسلمين. وكان يستنتج دوماً من تلك الحوادث والمشاهدات اليومية أنها ذات علاقة بالسياسة التي هي انعكاس صحيح لحالة الشعب

(1) Denise Brahimi; Arabes des Lumières et Bedouins romantiques, Les sycomore, p/ 33. S.D.

المصري وعلاقته بحكامه المماليك. فهو لكي يشرح عدم استقرار حكم المماليك فإنه يسعى في تفسيره إلى مفهوم المصلحة العامة وهو يقول في هذا الصدد: «إن هوى وتطلعات الخواص لا تتجه في المجتمع المصري إلى المصلحة العامة، ولكنها تعكس دوماً شهواتهم ومصالحهم الذاتية»(1).

يرى ڤولني وهو يصف الأوضاع السياسية المصرية في تلك الحقبة التي يؤرخ لها، أن تجارة الرقيق الرائجة، والحكم الاستبدادي الذي يمارسه المماليك على الشعب المصري، وعدم توزيع ملكية الأرض بطريقة عادلة أدت مجتمعة إلى إفقار الشعب المصري، والحكم عليه بالعيش في بؤس وشقاء. وهو لم تنقصه الشواهد العملية للبرهنة على صحة أقواله خاصة تلك السنوات العجاف التي مرّت بها مصر في الأعوام من 1783 إلى 1785، والتي انتشرت فيها المجاعة والفقر، وعاش الشعب المصري في أثنائها إحدى مراحله الصعبة الدقيقة التي مرَّ بها عبر القرون.

يتعرض ڤولني في كتابه إلى ذلك التساؤل التقليدي الذي لا يغفل عنه أي مراقب وهو: لماذا لا يثور الشعب المصري على هذه الأوضاع المزرية؟ ويأتي جوابه مناقضاً لما يذهب إليه «مونتسكو» من تأثير الجوِّ على هذه البلدان. وهو يرى أن الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والنفسية هي التي أدت إلى قبول الشعب المصري حالته الراهنة.

ينتهي ڤولني في كتابه بعد وصف مسهب للحالة السياسية في سوريا، ونظام الحكم التركي المتسلط عليها إلى التساؤل عن المصالح الفرنسية في هذه الأصقاع، وعن السياسة الفرنسية الواجب اتباعها حيال «المسألة الشرقية» بصفة عامة «والمسألة التركية» بصفة خاصة. وهذا الاستنتاج هو الذي يهمنا في بحثنا للبرهنة على دور الاستشراق في استعمار الشرق والسيطرة على مقدراته.

يرى ڤولني عدم ربط أية علاقات وطيدة مع الأتراك، لأنهم متعصبون ويكرهون الأوروبيين، ودعا إلى تقسيم الأمبراطورية التركية بين النمسا وروسيا ولكنه بشيء من الغرابة يدعو إلى تحرير الشعوب الشرقية من نير حكامها(2). ودعا إلى زيادة الروابط التجارية بين فرنسا والشرق شريطة أن تقوم فرنسا بمساعدة الثورات إذا اندلعت في

(1) Ibid, p. 32.

(2) Ibid, p. 192.

مصر وسوريا. ولكنه أخيراً يدعو صراحة فرنسا إلى احتلال مصر للمنافع التجارية والسياسية التي تعود عليها. هذه الدعوة التي تحققت فعلاً بعد عشر سنوات من انطلاقها عندما احتل نابليون مصر.

تأثر نابليون بالأفكار الواردة في كتاب ڤولني، وقد أشار إليه صراحة في تأملاته حول الحملة الفرنسية على مصر وسوريا التي أملاها على الجنرال «برتران» في جزيرة القديسة هيلانة. ويقول نابليون في هذا الصدد: إن «ڤولني» رأى أن ثمّة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وأن أية قوة فرنسية لا بد من أن تحارب لذلك، ثلاث حروب: الأولى ضد إنجلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة وهي أكثرها صعوبة ضد المسلمين[1].

طبق نابليون بصرامة الأفكار الواردة في كتاب «ڤولني» وسنشير إلى تلك التطبيقات العملية حين يأتي أوانها. ونود أن نستخلص العبرة من هذا العرض الذي أتينا على ذكره وهو أن العديد من الرحالة الأوائل الذين ارتادوا الشرق، وكشفوا عن عقلية شعوبه، وبيّنوا أحواله السياسية والاجتماعية والاقتصادية ودبجوا حوله التقارير العلمية والمؤلفات المتعددة قد استخدمت جميعاً للسيطرة عليه.

ولكن ماذا عن أولئك المستشرقين الآخرين الذين استخدموا للاستيلاء على الشرق وتقديمه على طبق من ذهب لحكام أوروبا المتلهفين إلى ثرواته وخيراته؟. وما دور القناصل الأوروبيين المعتمدين في بلدان الشرق وشمال إفريقيا في هذه المشاريع الاستعمارية؟.

إننا لا نستطيع سرد الرّحالة والمستشرقين كافة الذين ساهموا في هذا الميدان ولكننا نورد نماذج محددة لكي نبرهن على صحة ما افترضناه من استخدام الاستشراق في هذه المرحلة لأغراض سياسية واستعمارية، وسنأخذ نماذج من أولئك الذين انطلقوا من ليبيا وتوغلوا في إفريقيا وسبروا مجاهلها، وكانت دراساتهم وتقاريرهم قد تم التعويل عليها لسيطرة أوروبا على هذه الأصقاع، وسنتعرض لبعض المستشرقين البريطانيين الذين خدموا الغايات الاستعمارية لبلدهم في الشرق، ونخص بالذكر منهم «بالمر» و«لورنس» البريطانيين.

---

(1) Napoleon Campagnes d'Egypte et de syrie 1749 - 1798, memoire pour seruir l'histoire de Napoleon «Paris - Camou» 1843; I: 211.

تعتبر طرابلس أهم المنافذ إلى دواخل إفريقيا. فهي ميناء صالح لرسو السفن التجارية منذ أسسها الفينيقيون في الأزمنة الغابرة باعتبارها محطة تجارية. ومنها تنطلق القوافل التجارية إلى الدواخل الإفريقية ناقلة البضاعة الأوروبية إلى قلب القارة السمراء، المجهولة الأركان، الغامضة الأسرار، وتعود منها إلى نقطة انطلاقها محمّلة بالعبيد وريش النعام والعاج والذهب والتبر وغيرها من المنتوجات الإفريقية التي تجد القبول والرضا في الأوساط التجارية الأوروبية.

وكانت طرق القوافل التجارية تنطلق من طرابلس متجهة إلى مرزق ومنها إلى غات، مارة بالممالك الإفريقية المتعددة حتى تصل إلى غايتها في وسط إفريقيا، وأحياناً تتجه القوافل من طرابلس إلى غدامس ومنها إلى توات حتى مدينة تمبكتو المليئة بالأسرار والتي ألهبت خيال الأوروبيين عقوداً من الزمان حتى تم اكتشافها وإماطة اللثام عن أسرارها.

إن الموقع الجغرافي لمدينة طرابلس أهّلها لأن تصبح النقطة التي ينطلق منها الرحّالة لاكتشاف إفريقيا. وساعد على ذلك العديد من القناصل الأوروبيين الذين يساعدونهم لإنجاز مهامهم بأوامر من حكوماتهم خاصة قناصل بريطانيا وفرنسا الذين يساعدون الرحّالة من أجل الكشف الجغرافي ظاهراً ومن أجل التعرف إلى إفريقيا لغرض الفتح والتجارة والاستعمار باطناً.

إن التحري المنظم عن إفريقيا بدأ رسمياً عندما تأسست «جمعية تشجيع اكتشاف داخلية إفريقيا» عام 1788 والتي أطلق عليها اسم «الجمعية الإفريقية». وهي مؤسسة تضم رجالاً مثقفين يهتمون بالحقيقة العلمية، ولكنهم يسعون إلى تحقيق أغراض أخرى اقتصادية وسياسية كما أشرنا آنفاً.

ونظراً لموقع طرابلس بالنسبة إلى إفريقيا فقد اقتنعت الجمعية الإفريقية باتخاذها نقطة انطلاق لبعثاتها الاستكشافية رغبة في الوصول بسرعة وأيسر الطرق وأكثرها أمناً إلى تمبكتو، خاصة بعد أن فشل البحار الأمريكي «لديارد» الذي جندته تلك الجمعية لعبور الصحراء الكبرى من الشرق إلى الغرب، واتخذ من القاهرة نقطة انطلاقه، إلاّ أن مشروعه دفن في مهده نتيجة وفاته المبكرة ولمّا ينطلق بعيداً من نقطة بدايته.

هكذا أصبحت الرحلات الاستكشافية تنطلق من مدينة طرابلس. وكان الرائد

البريطاني الأول الذي انطلق منها هو «وليام لوكاس» والذي كان قد شغل قبل ذلك وظيفة نائب قنصل بالمغرب(1).

وبالرغم من الاستعدادات لهذه المرحلة فإن لوكاس لم يذهب بعيداً هو الآخر، ولم يتقدم أبعد من مدينة لبدة، وقفل عائداً إلى طرابلس، ومنها إلى بريطانيا، ثم عاد أخيراً إلى طرابلس كقنصل بريطاني لها. وكان له الفضل في تهيئة الظروف المناسبة لعدد من الرّحالة سيأتون من بعده.

اضطربت الأحوال المالية «للجمعية الإفريقية» ولم تجد الرّحالة الكفاة، فبدأت تشير إلى الفوائد التجارية التي يمكن الحصول عليها نتيجة للاكتشافات الجغرافية، وأعلنت في تقرير لها أن ارتياد النيجر ربما يفتح لبريطانيا آفاقاً تجارية تؤدي إلى الأمم الغنية الشهيرة(2).

شعرت الجمعية الإفريقية بصعوبة النفاذ إلى قلب إفريقيا عن طريق موانئ شمال إفريقيا كطرابلس وتونس والجزائر، نتيجة مقاومة السكان لهذه الرحلات المشبوهة والتي اعتقد السكان حقاً أنها كانت تجري لأغراض تجارية وسياسية. وكانت نتيجة المقاومة تلك قتل معظم الرّحالة الذين حاولوا ارتياد إفريقيا ولم ينج منهم إلاَّ القليل.

بعد مدة من فشل الرواد الأوائل في التوغل إلى إفريقيا، تعاقدت الجمعية الإفريقية مع شاب ألماني مثقف يدعى «هورنمان» الذي تعهد لها بإنجاز مهامه المتمثلة في طريقة السفر إلى إفريقيا، وسلوك المسافرين، وتجارة الرحلة وأسماء الأماكن، وخطوط الطول والعرض والجبال، وملاحظات عن طباع السكان، ورسوم ملابسهم، وبيان طبيعة الأرض التي يمر بها، ودرجة خصوبتها ومنتوجاتها، وفحص المعادن وغيرها من الدراسات المتعلقة بالديانة، وعلاقة الحكام بالمحكومين، وتجارة الرقيق، والأسلحة التي يمتلكها السكان وغيرها من المعلومات الدقيقة(3).

وهكذا ترى من سردنا لمهام هذا الرّحالة أن الأغراض التي يسعى إلى تحقيقها لا

---

(1) أ ـ أتيلو أموري، المرجع السابق، ص 9.
ب ـ رحلتان عبر ليبيا، مكتبة الفرجاني، 1974، ص 11.
ج ـ جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 190.

(2) رحلتان عبر ليبيا، المرجع السابق، ص 13.

(3) المرجع السابق، ص 18.

تقتصر فقط على النواحي العلمية وإنما تتعداها إلى أهداف أخرى تجارية وسياسية واستعمارية، وهي أهداف برهنت الأحداث على صحتها لاحقاً.

وبالرغم من أن هورنمان قد انطلق من القاهرة ماراً بواحة سيوة تحت رعاية نابليون الموجود آنذاك بمصر وبتشجيع منه، ثم وصل إلى أوجلة، وتمسّة، وزويلة حتى وصل إلى مرزق عام 1798م، ثم قفل عائداً إلى طرابلس التي انطلق منها للمرة الثانية عام 1799م، صحبة قافلة تجارية حيث وصل إلى مرزق من جديد عام 1800م، وانطلق منها إلى دواخل إفريقيا. إلاّ أن أخباره انقطعت نهائياً، وقيل إنه مات في مدينة «نوفي» التي تقع في نيجيريا الحالية، ومع ذلك فإن هذا الرائد الشاب كان أول أوروبي اجتاز الصحراء الكبرى من الغرب إلى الشرق، أي من القاهرة حتى لاجوس تقريباً مروراً بالصحراء الكبرى وهي مسافة 2500 ميل عبر أكبر البراري إقفاراً في العالم[1]. .

أصبحت الحكومة البريطانية تهتم بإفريقيا لأسباب اقتصادية وسياسية، وأخذت الشركات الكبرى تتطلع إلى تلك الثروات التي ترزح تحتها أقاليم إفريقيا الداخلية فنظّمت بعثة يقودها «جوزيف ريتشي» رفقة كل من الكابتن «ليون»، و«جون بلفورد» وانطلق ثلاثتهم من طرابلس عام 1819 ولم يتجاوزوا مرزق التي مات فيها ريتشي بالحمى، واستمر الكابتن ليون في المسير جنوباً بعد أن تنكر على هيئة مسلم، وبذل قصارى جهده ليتمرس بعادات القوم رفقة زميله «بلفورد» وبلغا جبال تبستي الجنوبية حتى «زويلة» ثم قفلا عائدين صحبة قافلة من الرقيق إلى طرابلس عام 1820م.

اهتمت الحكومة البريطانية اهتماماً زائداً بدواخل إفريقيا بعد أن دخلت فرنسا حلبة المنافسة، وكوّنت بعثة أخرى من الدكتور «أودني» والملازم «كلابرتون» والرائد «دنهام دكسون». وانطلقت هذه البعثة من طرابلس عام 1812م وسلكت طريق بني وليد ـ سوكنة حتى وصلت إلى مرزق. وتمت هذه البعثة تحت رعاية باشا طرابلس يوسف القرمانلي وتوغلت جنوباً حتى مملكة «بورنيو» وبحيرة تشاد، وأعدت تقريراً هاماً عن مشاهداتها تحت عنوان «قصة الرحلات والاكتشافات في إفريقيا الشمالية والوسطى» ولكن هؤلاء الشباب قضوا نحبهم في إفريقيا وهم لا يزالون في ريعان الشباب[2].

(1) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 203.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص 220.

ب ـ أتيلو أموري، المرجع السابق، ص 37.

إن الرحلة الهامة التي تخص موضوعنا بصورة مباشرة لما لها من أغراض سياسية استخدم فيها المستشرقون لغير الأهداف العلمية هي رحلة الرائد البريطاني «لينج» الذي بذل مساعيه لدى وزير المستعمرات البريطاني اللورد «باتورست» لتنظيم بعثته انطلاقاً من طرابلس باتجاه تمبكتو وهو الحلم الذي راود الرّحالة الأوائل، وبعد مراسلات عديدة، واتصالات مع القنصل البريطاني بطرابلس «وارنجتون» الذي لعب دوراً هاماً في التأثير على يوسف القرمانلي للسماح للبعثات البريطانية بالانطلاق من طرابلس. وكان هذا القنصل السيئ السمعة، الغليظ الطباع ملاذ الرّحالة ومشجعهم، ووضع كلّ إمكاناته ونفوذه تحت تصرفهم.

وكان اللورد باتورست منذ تعيينه وزيراً للمستعمرات عام 1812 يبدي اهتماماً عميقاً بالاكتشاف، وهو الذي شجع الرحلات البريطانية السابقة. وقد اقتنع بمشروع الرائد «لينج». وهكذا وصل هذا الأخير إلى طرابلس عام 1825م، واستقبله وارنجتون باهتمام بالغ، وبادر الأخير بمخاطبة السيد. . (هورتون). . . وكيل وزارة المستعمرات بوصول الرّحالة إلى طرابلس سالماً.

ونستنتج من الرسائل المتبادلة بين وارنجتون ووزير المستعمرات البريطاني ووكيل وزارته ضلوع الحكومة البريطانية في اكتشاف دواخل إفريقيا لأغراض سياسية، كما نلاحظ أن العديد من الرسائل المتبادلة بين الرائد لينج والقنصل البريطاني بطرابلس وكذلك تلك التي يرسلها إلى وزارة المستعمرات أنّ الغرض الدافع لهذه الرحلة هو تحقيق أهداف سياسية استعمارية، الأمر الذي طبع هذه الرحلة بطابع سياسي بعيداً عن الأهداف العلمية[1].

ونحن لا نود الخوض في تفاصيل هذه الرحلة التي بلغ فيها لينج تمبكتو ثم غادرها حيث لقي مصرعه بالقرب من مدينة «آراوان» على يد الشيخ. . «لبيده». بناء على أوامر أعطيت في تمبكتو لقتل الكافر وإحراق أوراقه. وهو عمل وإن استهجنته الدوائر الغربية، إلاّ أن لقاتليه من الأعذار ما يبرر فعلتهم، فهم قد فهموا جيداً مهام الرحالة الأوروبيين، وتوغلهم في إفريقيا. وهم عندما تصرفوا على هذا الأساس معه ومع بقية الرّحالة الآخرين فإنهم في حقيقة الحال كانوا في حالة دفاع عن النفس.

(1) انظر الرسائل المتبادلة بالخصوص كما وردت في كتاب «رحلتان عبر ليبيا». المرجع السابق من ص 184 إلى ص 376.

ولكن الذي يهمنا من رحلة الرائد «لينج» هو ذلك الصّراع الذي اندلع بين القنصل البريطاني وارنجتون والقنصل الفرنسي «روسو» وهو عالم مستشرق سرعان ما أصبح مفضّلاً ومحترماً لدى أهل البلاد، وتوطدت علاقته مع وزير خارجية الباشا حسُّونة الدغيس. فاتهم القنصل البريطاني زميله الفرنسي بأنه كانت له اليد الطولى في قتل الرائد لينج، ثم الاستيلاء على أوراقه التي سلمها له صديقه حسونة الدغيس، واتهم الباشا صراحة القنصل الفرنسي بذلك فاستشاط الأخير غضباً، وغادر طرابلس في قصة طويلة لا مجال لذكرها هنا. والذي يهمنا في هذا السياق أن البارون روسو كان أحد رجالات شركة الهند وأنه قد ولد بمدينة أصبهان عام 1738م. وأتقن اللغة العربية وأصبح من كبار المستشرقين المعروفين، وكانت له علاقات وطيدة مع شيخ المستشرقين «دي ساسي»، وكان يبحث دوماً عن المخطوطات والكتب الشرقية البالغة الأهمية، ويقول الكاتب الفرنسي وعضو المعهد السيد «تيودور مونود»[1] بالخصوص: «إن السيد روسو عندما غادر طرابلس، حمل معه مجموعة من المخطوطات بالغة القيمة تتعدى 460 مجلداً. إلا أن جميعها أصابها التلف إبان نقلها عن طريق البحر باستثناء 36 مخطوطة بيعت بعد موته بثمن باهظ»[2].

كان إبان وجود روسو كقنصل لفرنسا بطرابلس حدث أن تعرف على زميل له وهو من مستشرقي السويد وقنصلها في طرابلس أيضاً. ونشأت بين العالمين صداقة حميمة، غالباً ما يتبادلان المعلومات عن الوثائق والمخطوطات التي يحصلان عليها بطرق مختلفة في طرابلس، كما اشترك الاثنان في تحرير مجلة فصلية تحمل عنوان «الباحث الإفريقي». وكان هذا المستشرق السويدي يدعى «جربرج همساو». وقد عثر في مؤلفات المستشرق «دي ساسي» على مراسلات من هذا المستشرق موجهة إلى رئيس المعهد الاستشراقي يقول فيها: «إن المؤلَّف التاريخي الكبير للعلامة ابن خلدون موجود بكامله في طرابلس، وهو تحت حوزة حسونة الدغيس الذي لم يكن من الحصافة عندما أعاره للسيد روسو الذي رفض إعادته له... كما أن النسخة الوحيدة

(1) Theodor Monod; Dernier voyage de Laing, Paris, Sociéte française d'histoire d'autre mer, 1977, pp: 50 - 64 - 70.

(2) Ibid, p. 50.

الكاملة لرحلة ابن بطوطة، وقعت في يد السيد روسو وقد احتفظ بها لمدة سنتين لاستنساخ صورة منها»[1].

ويستطرد هذا القنصل المستشرق في رسالة أخرى إلى دي ساسي مؤرخة في طرابلس في 9 من يونيه 1829م يقول فيها: «إن الفارس روسو نقل إلى فرنسا كتابي ابن خلدون وابن بطوطة الأصليين وقد استولى عليهما بطريق الحيلة ومن مالكهما بطرابلس. وهو بذلك قد منع بقية المستشرقين من الاطلاع عليهما، وأدعو الله ألاّ يكون الجزء الثالث من تاريخ ابن خلدون قد أصابه العطب لأهميته البالغة»[2].

ومما يعزز أقوال المستشرق السويدي أن السيد روسو عندما غادر طرابلس محتجاً على اتهامه بقتل الميجر لينج والاستيلاء على أوراقه، فقد بعث برسالة إلى وزير خارجيته مؤرخة في 14 من نوفمبر 1830م يذكر فيها الخسائر التي أصابته من جراء مغادرته طرابلس طالباً التعويض عنها، وبلغت القيمة المطالب بها 131543 فرنكاً فرنسياً. ولكن الذي يثير الانتباه بعد الاطلاع على تلك القائمة أن خمسين ألف فرنك فرنسي هي عبارة عن تعويض لأكثر من 460 مخطوطة أصابها العطب من جراء الرطوبة وقد حصل عليها جميعاً من طرابلس.

والذي يهمنا من السياق الآنف بيانه أن المستشرقين وهم على هيئة قناصل ورحالة، كانوا يهتمون بالنواحي السياسية والثقافية للقارة الإفريقية والشرق عموماً، وأن أحدهم وهو روسو حصل على هذه الكمية الكبيرة من المخطوطات من مدينة طرابلس، واستولى عليها بطريقة غير شرعية وهرّبها إلى بلده، وبعض هذه المخطوطات من نوادر الكتب التي لا يعادلها ثمن. فإذا ما قارنّا بقية القناصل والسفراء والرحالة الآخرين، وما استنزفوا من تلك الثروات الثقافية لشعوب الشرق لانجلى لدينا ذلك اللغز المحيّر وهو وجود الآلاف من هذه المخطوطات تحت حوزة الدول الأوروبية حتى يومنا هذا. وهو أمر له بالغ الدلالة والأهمية يشرح لنا الأعمدة الأساسية التي قامت عليها الدراسات الاستشراقية، بجانب الأهداف السياسية التي سعت هذه الدول إلى تحقيقها عن طريق رحّالتها وقناصلتها وجلهم من المستشرقين الذين مهدوا الأرضية الصالحة للتغلغل الأوروبي المباشر.

---

(1) انظر رسالة قنصل السويد إلى المستشرق «ساسي» بالفرنسية، المرجع السابق.
(2) انظر رسالة قنصل السويد إلى «ساسي»، المرجع السابق.

لننتقل الآن من المسرح الإفريقي الذي لعب فيه المستشرقون ـ وهم على هيئة قناصل ورحالة ـ إلى مسرح الشرق الأدنىٰ والأقصىٰ، لنستقصي نفس الدور الذي أدى في النهاية إلى غايته وهو استعماره من قبل الدول الأوروبية بعد أن مهد له المستشرقون الأرضية الملائمة لذلك، ونأخذ مثالين نستقيهما هذه المرة من بريطانيا بعد أن أشرنا إلى ما لعبه المستشرقون الفرنسيون بالخصوص، ونخص بالذكر كلاًّ من «إدوارد هنري بالمر» و«لورانس» الملقّب بالعرب.

فالأول كان مستشرقاً بريطانياً، ولد عام 1840م بإنجلترا وتعلم اللغات اليونانية، واللاتينية والإِيطالية، ثم تلقى دروساً في الفارسية، والأوردية والعربية، وهكذا تضلع في اللغات والدراسات الشرقية، وأصبح نموذجاً لمستشرقي القرن التاسع عشر، وكان نشاطه العلمي بالغ الغزارة والتنوع، وارتحل كبقية زملائه إلى الشرق، وزار شبه صحراء سيناء تحقيقاً لمشروع تبنته «هيئة استكشاف فلسطين» التي كان من ضمن برامجها تتبع مسيرة بني إسرائيل في سينا بعد خروجهم من مصر، لاكتشاف الارتباط بين «التاريخ المقدس والجغرافيا المقدسة». ورافق البعثة المؤلفة من قبله كل من «سير هنري جمس» والكابتن «تشالرز ولسون». وقد اهتم بترسم طرق سينا، وتسجيل أسماء الأماكن التي زارها، ووصف عادات البدو القاطنين بها. ثم عاد مرة أخرى إلى ذات المكان عام 1870م، وواصل نفس مهمته السابقة، ثم رحل إلى القدس ومنها إلى سوريا فاستمبول. وهكذا تنوعت أنشطة هذا المستشرق من اكتشاف طرق سينا إلى وصف الحالة العامة في كل من سوريا وتركيا، إلى إصدار عدة كتب تهتم بالمخطوطات العربية والفارسية والتركية، إلى إصداره قاموساً موجزاً للغة الفارسية، إلى إصدار وتحقيق الجزء الأول من ديوان «البهاء زهير»، وكانت ترجمته كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي لديوان هذا الشاعر فيها من الرشاقة والجمال مثل ما في الأصل من الديوان[1].

لكن الذي يهمنا من سيرة هذا المستشرق أن استغلّت الحكومة البريطانية معلوماته ووظفتها لاحتلال مصر، ومن بعد استعان بالمسالك والطرق الصحراوية التي أثبتها هذا المستشرق بسينا اللورد إللنبي الذي ترسمها وسلكها إبان حملته الشهيرة من مصر إلى دمشق خلال الحرب العالمية الأولى. بل إن الاستعانة بمعرفة هذا المستشرق

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 43.

لم تقتصر على الاستفادة بالمعلومات الطبوغرافية، والتاريخية التي دبّجها في كتبه وتقاريره، ولكن الدوائر الاستعمارية البريطانية سخرته شخصياً للاستفادة به في سينا، والاتصال بأهلها واستخدام الجانب الشرقي لقناة السويس لصالح بريطانيا عندما عقدت العزم على احتلال مصر عام 1882م.

كانت المهمة المنوطة به هي الانتقال إلى سينا، والاتصال بالقبائل الموجودة بها، ومعرفة إلى أي مدى كانوا يميلون للانضمام إلى عرابي باشا، وعليه أن يحاول التأثير على تلك القبائل حتى لا تندلع ثورتها أو تنضم إلى القضية المصرية، بل وعليه محاولة إقناع بدو سينا بالانضمام إلى القوات البريطانية وليس مجرد تحييدها من النزاع الدائر فقط. وعليه أخيراً أن يتخذ الخطوات اللازمة لحماية قناة السويس إذا حاول عرابي باشا تدميرها[1].

هكذا باشر بالمر مهمته السياسية كعميل للاستعمار البريطاني في الشرق، ووظف إمكاناته الثقافية لخدمة هذا الغرض الذي يتنافى والبواعث العلمية، وحاول بكل جد ونشاط تنفيذ المهام التي أُوكلت إليه، إلاَّ أن نهايته المحتومة وضعت حداً لحياة كان الأجدر به أن يستغلها في العلم والمعرفة، فقد نصب له البدو كميناً محكماً واقتادوه مع زملائه الأربعة الآخرين إلى قمة جبل بسينا، وقتلوهم بأن ألقوا بهم من أعلى الجبل إلى واد سحيق.

إن النهاية التي استحقها بالمر عن مهمته، وفشله في تنفيذ مآرب أسياده، لم يكن في الحقيقة إلاَّ أقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مماثلة للاستعمار الغربي، هذه الخدمات التي أصبحت الآن يعهد بها إلى مستشرقين أكثر تخصصاً منه مثل: هوجارت، وجرترودبل، ورونالد ستورز، وسان جون فلبي، ووليام بالغريف، ولورنس العرب الذي نتخذ منه مثلاً ثانياً على تسخير الاستشراق للأهداف السياسية الاستعمارية.

ولد توماس إدوارد لورنس عام 1888م، ثم التحق في صباه بكلية يسوع في أكسفورد، وهناك أبدى رغبة عارمة في الاطلاع خاصة فيما يتعلق بالآثار والاستراتيجية الحربية، ولإشباع هذه الرغبة المتأصلة فيه، غادر بريطانيا إلى سوريا وفلسطين لدراسة

(1) Arberry, Oriental Essays, portrait of seven scholares pp: 150 - 151.

القلاع الصليبية والاطلاع عليها عن كثب. ووصل إلى الشرق الأوسط عام 1909م وسط أحوال جوية وسياسية قاسية كانت تسود المنطقة آنذاك. وبالرغم من إلمامه باللغة العربية قبل سفره، إلاّ أنه ما إن وطئت أقدامه أرض الشرق حتى التحق بمدرسة تابعة للإرسالية الأمريكية، وبعدئذ انطلق إلى دواخل سوريا، وعاش هناك ثلاث سنوات بين العمال العرب والأكراد، فتعلم منهم لغاتهم ولهجاتهم المختلفة إلى حدّ الإتقان[1]. ثم عاد إلى بريطانيا قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى بقليل والتي كانت طرفاً فيها، وكان اهتمامها منصبّاً حول حماية قناة السويس من غزو الأتراك، وتأجيج نار الثورة العربية ضد الأتراك في الجزيرة العربية.

كانت بريطانيا تنظر إلى شبه جزيرة سينا كحصن طبيعي يحمي مصر من الخلف، وليس لديها خرائط دقيقة تدلها على مسالكها ووهادها وتضاريسها. فألّفت بعثة استكشافية كان من ضمن أعضائها صاحبنا «لورنس»، عهدت إليها مهمة القيام بوضع خرائط عن شبه الجزيرة المجهولة، فقامت بمهمتها على خير ما يرام، وكان نتيجة عملها كتاب يحمل عنوان «صحارى زن» وفي أثناء ذلك الوقت اندلعت الحرب الكونية الأولى. بعدئذ انهمك «لورنس» في كتابة دليل عن منطقة سينا كي تستعمله الجيوش في أثناء تنقلاتها، ثم دعي إلى مكتب الاستعلامات البريطاني بالقاهرة، وهناك انهمك في السياسة، وسخر معارفه الاستشراقية في خدمة الاستعمار البريطاني في الشرق الأوسط.

كان لورنس يعمل في قلم الاستخبارات البريطانية، إلاّ أن خبرته بمنطقة الشرق الأوسط كانت واسعة جداً، بفضل إقامته الطويلة هناك ودراساته العميقة عنها من جميع النواحي، كما كان يتمتع بخبرة واسعة في رسم الخرائط وتفسير رموزها ويعرف الكثير عن أوضاع الجيش التركي، وهكذا ما إن وصل القاهرة حتى وضع خطة لاحتلال سوريا بمساعدة الشريف حسين كانت كفيلة بأن تضمن للقوات البريطانية سلامة الزحف على دمشق بسرعة خاطفة قبل أن يسبقهم الفرنسيون إلى احتلالها[2].

استغلت المخابرات البريطانية معرفة لورنس الواسعة التي اكتسبها عن الشرق

---

(1) أنتوني ناتنج، لورنس لغز الجزيرة العربية، لويل توماس، مؤسسة المعارف، بيروت، 1982م، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 35.

خلال إقامته به، وهكذا نراه شخصياً يقول في هذا الصدد: «أمضيت سنوات طويلة قبل الحرب وأنا أذرع بلاد الساميين شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، لأتعلم عادات القرويين وتقاليد العشائر والحضريين في كل من سوريا والعراق. وقد أرغمني فقري على معايشة الطبقات الدنيا التي نادراً ما التقى أبناؤها بالأوروبيين من مسافرين وسياح... أضف إلى ذلك أن سفراتي تلك زوّدتني بمعرفة واسعة بالقوى السياسية التي كانت حبيسة في الشرق الأوسط والتي كانت تشير جميعها إلى انحلال تركيا الأمبراطورية»(1).

وهكذا وجد لورنس فرصته عندما تناهت الأنباء إلى بريطانيا عن عزم الشريف حسين القيام بثورة ضد الأتراك. فسافر ضمن بعثة بريطانية إلى «جدّة» التي اتصلت فوراً بـ«عبد اللّه» أحد أبناء الشريف حسين الذي قال عنه لورنس: «كنت منذ محادثتي في اليوم الأول لوصولنا، قد وصلت إلى قرار نهائي بيني وبين نفسي بأن عبد اللّه لا يصلح أن يكون قائداً للثورة»(2).

استمر لورنس يسرد علينا بأسلوبه الرشيق في كتابه عن الثورة العربية الموسوم «بأعمدة الحكمة السبعة» التحالف المعقود بين بريطانيا والعرب لتأسيس مملكة عربية تضم الجزيرة العربية والشام والعراق، وعن ظروف الحرب الميدانية التي شارك فيها بفعالية حتى وصول القوات البريطانية إلى مدينة دمشق، وعن اندحار القوات التركية أمام الجيوش العربية، وأخيراً وبعد وصول «إللنبي» قائد القوات البريطانية إلى دمشق طلب منه لورنس تسريحه من الخدمة بعد أن أصبح في حالة نفسية وجسدية في غاية الضعف والوهن والخور. ولم يسجل لورنس أسباب طلب تسريحه من الخدمة إلاّ قوله «بعد ذهاب فيصل التمست من إللنبي السماح لي بالعودة إلى بلادي. فأجابني مصراً بالرفض، ولكنني نجحت في إقناعه بأن الأمور تسير أحسن بدوني، وسيشعر العرب حقيقة أنهم أصبحوا أحراراً مستقلين، فوافق على ذهابي. وعندئذ شعرت بالحزن يتملكني»(3).

اختلف المؤرخون حول الأسباب التي أدت بلورنس إلى ترك دمشق، ولكن

---

(1) ت. أ، لورنس، أعمدة الحكمة السبعة، دار الآفاق الجديدة، بيروت. الطبعة الرابعة، 1980م، ص 23.

(2) المرجع السابق، ص 34.

(3) المرجع السابق، ص 401.

الرأي الراجح الذي نؤيده بعد اطلاعنا على العديد من المصادر والمراجع حول دور هذا المستشرق في اندلاع الثورة العربية، أن الإنجليز خدعوا العرب عندما وعدوهم باستقلال بلادهم واتحادها تحت رئاسة الشريف حسين. وقد ظهر ذلك جلياً إبان مؤتمر الصلح الذي عقد بباريس بعد الحرب وانضمام لورنس إلى الوفد العربي الذي كان يرأسه الأمير فيصل ودفاعه بحرارة عن القضية العربية، ومحاولته إبعاد فرنسا عن فرض هيمنتها على سوريا ولبنان، خاصة بعد أن علم بالشروط الواردة في اتفاقية سايكس ـ بيكو التي تقضي بتقسيم بلاد العرب بين بريطانيا وفرنسا. ذلك أن هذا المستشرق الذي وضع خبراته تحت تصرف بلاده كأحد المنفذين لسياستها في الشرق الأوسط قد فتن بسحر الشرق ونبل العرب، وتضحياتهم التي كان شاهداً عليها من أجل استقلال بلادهم فجعلته ينضم إلى قضيتهم، ويدافع عنها بكل إخلاص، ونراه حال وصوله إلى لندن بعد انتهاء الحرب ومثوله أمام اللجنة الشرقية في الوزارة البريطانية أن قدّم مذكرة مكتوبة بعبارات بليغة، تذكر أصل وأهداف ثورة العرب، واقترح وضع خطة لترتيبات ما بعد الحرب بالنسبة لشبه الجزيرة العربية. فالحجاز يجب أن تنال استقلالاً كاملاً، أما بلاد الرافدين فيجب أن توضع تحت الانتداب البريطاني كما يجب إعطاء فيصل سوريا بأكملها، وبالنسبة إلى وعد بلفور الصادر في سنة 1917م والذي يدعو إلى إنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين، فقد أكّد أن العرب جميعاً متفقون على أنهم يفضلون أن تكون تحت إشراف بريطانيا، وألاّ ينشأ فيها وطن لليهود[1].

إن شعور لورنس بالفشل في دمشق، واستياءه مما حصل من غدر بريطانيا بالعرب، واستياءه من إلحاح فرنسا في فرض هيمنتها على سوريا ولبنان، وصل إلى حدّ أن بلغت به مأساته الشخصية إلى حد الانهيار العقلي التام. فأخذ يجلد نفسه كل صباح عله يكفّر عن الذنوب التي ارتكبها تجاه العرب الذين أحبهم بإخلاص بعدما قلبت لهم بلاده ظهر المجن، وهكذا فإن لعنة الشرق أصبحت تلاحقه حتى توفي شبه منتحر حينما كان يقود دراجته النارية بسرعة خارقة، فحاول أن يتجنب صبيين كانا يمتطيان دراجتين فانقلبت دراجته على الطريق، ثم مات متأثراً بجراحه.

هذه نماذج من استغلال الاستشراق للأغراض السياسية، فما دور المؤسسات التبشيرية في هذا الصدد يا ترى؟ هذا ما سنراه في المطلب الثاني من مبحثنا هذا.

---

(1) أنتوني ناتنج، المرجع السابق، ص 226.

المطلب الثاني

آثار الحركة التبشيرية واستخدامها في الأغراض السياسية

رأينا في فصل سابق مرحلة الاستشراق الدينية، واستطعنا أن نبرهن أن الدراسات الاستشراقية في بدايتها قد استخدمت لخدمة التبشير الذي نادى به القساوسة والرهبان، خاصة عندما فشلت الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها. وتتبعنا مسار الحركة التبشيرية والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، والنتائج التي توصلت إليها وأهمها كما أسلفنا نشوء الظاهرة الاستشراقية بما لها من الجوانب المضيئة والمظلمة، السلبية منها والإيجابية.

إن الذي نود تدبيجه في هذا المطلب، ونحن نعالج مرحلة الاستشراق السياسية أن الدول الأوروبية لم تستخدم المستشرقين من رحالة وقناصل ورجال استخبارات من أجل السيطرة على الشرق والهيمنة عليه فقط، ولكنها استعانت بالإضافة إلى أولئك برجال الدين الذين اتخذوا التبشير وسيلة ظاهرية لتحقيق أهداف سياسية واستعمارية بعيدة عن الأغراض الدينية..

برزت هذه الأسباب واضحة جلية إذا اقتبسنا العديد من المقولات التي تفوه بها أولئك المبشرون، فالسيد «لورانس براون» قال: «إذا اتحد المسلمون في امبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً، أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا وزن ولا تأثير»[1].

إن هذه المقولات وغيرها تبرز للعيان أن التبشير قد استخدم لأهداف سياسية أهمها إبقاء العرب على حالة الفرقة والتمزق، ومنعهم من الاتحاد لأن ذلك سيؤدي إلى سيطرتهم من جديد وإعادة حضارتهم، كما أن هؤلاء المبشرين يعتقدون أن التبشير هو وحده الكفيل بكسر شوكة الوحدة الإسلامية باعتبارها تكتلاً ضد الاستعمار الأوروبي.

أشرنا آنفاً إلى فشل الحملات التبشيرية في ردّ المسلمين عن دينهم، وخابت

---

(1) د. مصطفى الخالدي، وعمر فرّوخ، التبشير والاستعمار، المكتبة العصرية، بيروت ط2، 1957م، ص 37.

الجمعيات التبشيرية في جهودها الفردية لإقناع المسلمين بمحاسن الديانة المسيحية!! ومن هنا اتجهت هذه الإرساليات المنبثّة في الشرق خاصة إبان الحروب الصليبية وبعدها إلى الالتجاء إلى حكوماتها لمساعدتها، فانتهزت تلك الحكومات هذه الفرصة السانحة، وهذا الحماس الذي أظهره القساوسة والرهبان، وجعلت تقدم لهم العون والمساعدة سعياً إلى تحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية والاستعمارية. ونحن قد نوّهنا آنفاً بأن الحروب الصليبية برمتها كانت في ظاهرها تتسم بالطابع الديني وهو تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين ولكن الأسباب الباطنية تكمن في تعاون السلطات الزمنية مع السلطة الدينية لتحقيق السيطرة على الشرق الإسلامي بما فيه من خيرات اقتصادية ومراكز حربية. وعندما فشلت الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها كما أسلفنا اتجه الأوروبيون إلى السيطرة على العالم الإسلامي عن طريق استخدام الحروب الفكرية وعلى رأسها الاستشراق والتبشير.

ونحن لا نؤرخ الآن للحركة التبشيرية منذ بدايتها، فقد فعلنا ذلك بشيء من الإيجاز المركز في الفصل السابق، ولكننا سنحاول في هذا المطلب بيان آثار الحركة التبشيرية واستخدامها للأغراض السياسية بعد فشل الحروب الصليبية. وحينما نقول «للأغراض السياسية» فإنما نقصد بهذا المدلول تحقيق الأغراض الاقتصادية والاستعمارية أيضاً. بل إننا نستطيع تأكيد أن الحروب الصليبية، وهي في أصلها حروب تبشيرية دينية، كان الوازع المادي لها والمصالح الاقتصادية أهم الأسباب التي أدت إلى اندلاعها ومنها السيطرة على خيرات الشرق، والتحكم في طرق التجارة العالمية البرية منها والبحرية، ومحاولة الحصول على ثروات فردية، ومن هنا نرى اكتظاظ تلك الحملات بالقتلة، والفجار، واللصوص والقراصنة، والنساء التائهات، والأطفال المشردين، وكل يبتغي تحقيق مصلحة آنية بعيدة تماماً عن الأهداف الدينية. بل إن الكنيسة وهي المروِّجة الأولى والداعية الملحاح للحروب الصليبية اتخذت الربح المادي مطمحاً لها، بل إنها قد استفادت من جهتين؛ الأولى عند استيلائها على أموال الإقطاعيين والأغنياء الذين كانوا عند سفرهم إلى الشرق باعوا أراضيهم لها، ورهنوا الكثير من أملاكهم لديها، فتكدست لديها ثروات طائلة من هذا المصدر الداخلي، والثانية عندما عاد إليها الكثير من تلك الثروات التي حصل عليها المحاربون باسم التبرع والإحسان، وهكذا تطاولت همتها، ونافست السلطة الزمنية للاستيلاء على السلطة الدينية والدنيوية، وكان ذلك صراعاً طال أمده، وأتت نتائجه النهائية مخيبة لآمالها.

ولعلنا نسجل هنا ظاهرة أخرى جديرة بالتنويه لم تكن تخطر على بال الكنيسة، وهي أن انهزام أوروبا في تلك الحروب الدينية وما رافقها من اختلاط مع المسلمين كان وراء تفشي المبادئ الإسلامية بين العديد من رعاياها الذين اعتنقوا الدين الإسلامي بعد اطلاعهم على سماحة ونبل مبادئه، فاستشاطت هذه المؤسسة الدينية غضباً، وأسست محاكم ليمثل أمامها من أطلقت عليهم المرتدين وتوجيه تهمة الهرطقة لهم والتي كانت عقوبتها الموت الزؤام.

كان ارتداد المسيحيين عن دينهم واعتناقهم الدين الإسلامي يعتبر في نظر الكنيسة جناية أشد وأنكى من السرقة والزنا، فكانت تعامل بغاية الشدة والقسوة من وهنت عقيدتهم، متغاضية في نفس الوقت عن الجناة والمجرمين، ناهيك بأنها أكرهت الناس على الإقرار بالإيمان الصحيح، واتخذت من الوشايات وتقارير الشرطة الكنسية سلاحاً لبلوغ غايتها، وهو مكافحة الارتداد، وتكبيل الفكر البشري، وسنّت قانوناً على المرتاب يقضي عليه بأشد العقوبات وأفظعها[1].

وأنا أرى أن السبب الأخير الذي حاولنا استخلاصه من مصادر عديدة هو السبب الحقيقي الذي أدى بالكنيسة إلى تنظيم الحملات التبشيرية، خاصة قول بطرس المبجل الذي أشرنا إلى مقولته آنفاً (حتى لا تضر هذه الصغائر ـ ويقصد بها التعاليم الإسلامية ـ نفوسهم)[2]، أي مقاومة ارتداد المسيحيين إلى الدين الإسلامي، وذلك بالانطلاق من الدفاع إلى الهجوم، وهو محاولة تبشير المسلمين بالمسيحية والعمل على اعتناقها باتباع جميع الوسائل التي أشرنا إليها سابقاً.

إن تطور الحملات التبشيرية من ريمون ليل إلى القديس فرنسيس إلى بطرس المبجل إلى روجر بيكون، لم تخمد أوارها وإن اتخذت الأهداف الدينية باعثاً لها. إلاّ أنه بداية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبعد الاكتشافات الجغرافية الأوروبية، وبغية السيطرة على الشرق ومقدراته التجارية والاقتصادية والاستراتيجية، استخدمت الحكومات الأوروبية المبشرين كأدوات طيّعة في أيديها بغية تحقيق أهدافها السياسية.

---

(1) Rida Bay, La faillite morale de la politique occidentale en orient, 11 eme édition, Bouslama, Tunis, p. 67, S.D.

(2) Ibid, p. 76.

وتجلّت تلك الأفعال في تأسيس «جمعية لندن التبشيرية» عام 1795 بزعامة السيد «كاري» الذي سافر إلى الهند لأجل التبشير فصارت التبرعات والمساعدات ترد إليه من أوروبا قاطبة[1]، ولا يخفى علينا أهمية الهند الاقتصادية في ذلك الزمان، وذلك التطاحن الذي دار بين بريطانيا وفرنسا عليها، والنتيجة النهائية لذلك الصراع. ولكن الذي يهمنا تسجيله أن تأسيس هذه الجمعية وفي الهند بالذات كان لأغراض استعمارية اقتصادية أكثر منها دينية.

يلي تأسيس الجمعية السابقة جمعية أخرى أطلقت عليها اسم «جمعية التبشير في أرض التوراة العثمانية»، ويقصد بها البلاد العربية التي كانت تحت حكم السلطنة العثمانية. وكان الغرض من هذه الجمعية دينيّاً وذلك لإخراج المسلمين من دينهم وربط مسيحيي الشرق بالكنيسة الكاثوليكية إلاّ أن الأهداف السياسية لم تكن بمنجاة منها.

وهكذا توالت جمعيات التبشير المختلفة، خاصة وأن بعضاً منها تخصص في استمالة النساء والبنات والشبان والطلبة. وعندما دخلت الجمعيات البروتستانتية حلبة التبشير فقد اتسعت حلقات هذه الظاهرة وتنوعت مؤسساتها، وزادت من أنشطتها خاصة في مصر، وإفريقيا الوسطى وبلاد المغرب العربي، ومدغشقر، وآسيا الغربية، وعلى إثر تأسيس المركز البروتستانتي في الأستانة عام 1846 صارت هذه المدينة مركزاً رئيساً لأعمال المبشرين.

لعبت هذه المؤسسات التبشيرية أدواراً سياسية في غاية الأهمية والخطورة، فما أن انبثّ المبشرون في هذه الأصقاع بما لديهم من وسائل طبيّة، وتعليمية، ومؤسسات جامعية، وأموال طائلة حصلوا عليها من الدول الأوروبية، حتى قامت بزرع بذور الفتنة والشقاق بين العرب المسلمين والمسيحيين، وبين الدولة العثمانية والأقاليم العربية التابعة لها. وما المثال الذي أشرنا إليه حول الدور الخطير الذي لعبه لورنس في الحروب العربية العثمانية ببيعد، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى هزيمة الأمبراطورية العثمانية من جهة، وسقوط العرب تحت وطأة الاستعمار الغربي من جهة أخرى.

وفي عام 1920م أصدرت لجنة التبشير الأمريكي منشوراً ذكرت في مطلع مقدمته

(1) عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، المرجع السابق، ص 29.

أن من أبرز الأمور المتعلقة بدخول الولايات المتحدة في الحرب الكونية الأولى أن الآراء والمبادئ التي كانت تهدف إليها الإرساليات التبشيرية قد تبنتها الآن الأمة الأمريكية[1].

هكذا أصبح التبشير وسيلة فعّالة لخدمة السياسة الاستعمارية الغربية، والدليل على ذلك أنه لمّا عقد المبشرون مؤتمر «لنكاو» بالهند عام 1911م، أخذوا يدرسون الأحوال السياسية للعالم الإسلامي، ولاحظوا انقسامه، وشيوع الاضطراب بين أرجائه، قال كبيرهم «زويمر»: «إن الانقسام السياسي الحاضر في العالم الإسلامي دليل بالغ على عمل يد الله في التاريخ واستثارة للديانة المسيحية... إن ثلاثة أرباع العالم الإسلامي أصبحت سهلة الاقتحام على الإرساليات التبشيرية... كما أن هناك أكثر من مئة وأربعين مليوناً من المسلمين في الهند وجاوة، والصين ومصر وتونس والجزائر يمكن أن يصل إليهم التبشير المسيحي بشيء من السهولة»[2].

ولعل أوضح مثال على ارتباط الحركات التبشيرية بالاستعمار ما نشرته «مجلة إرساليات التبشير البروتستانتية» التابعة لجمعية التبشير في مدينة «بال» بسويسرا عن موقف إرساليات التبشير في المؤتمر الاستعماري الألماني بأنّه بحث أولاً في الشؤون الصناعية والاقتصادية، وأجمع ثانياً على وجوب ضم المقاصد السياسية والاقتصادية إلى الأعمال الأخلاقية والدينيّة في سياسة الاستعمار الألماني. وممّا ورد من توصيات في ذلك المؤتمر أن نمو ثروة الاستعمار متوقف على أهمية الرجال الذين يذهبون للمستعمرات، وأهم وسيلة للحصول على هذه الأمنية إدخال الدين المسيحي في البلاد المستعمرة، لأن هذا هو الشرط الجوهري للحصول على الأمنية المنشودة، حتى من الوجهة الاقتصادية[3].

تركزت الإرساليات التبشيرية في الجزيرة العربية لأهميتها السياسية والدينية، فتكونت «الإرسالية الأمريكية العربية» وكان أبرز مؤسسيها المبشر الشهير «صموئيل زويمر Zwemer»، وقد تأسست هذه الإرسالية عام 1889م، وكان هدفها الرئيس تحويل أهالي الجزيرة العربية إلى المسيحية باعتبارها موطن العرب ومهد الدين

(1) الخالدي فرّوخ، المرجع السابق، ص 129.
(2) المرجع السابق، ص 170.
(3) عبد الرحمن الميداني، المرجع السابق، ص 50.

الإسلامي. وباشرت عملها في بيروت كمحطة انتقالية للتضلع في دراسة اللغة العربية، والتعرف إلى سلوك الناس وعاداتهم، ثم أنشأت لها محطة أخرى بمدينة البصرة نظراً لموقعها الاستراتيجي الهام، ومن هناك بدأ عمل الإرسالية بتغطية معظم أراضي الخليج وبعض أجزاء شبه الجزيرة العربية. ثم افتتحت لها محطة ثالثة بالبحرين التي تقع في منتصف الطريق بين البصرة ومسقط، وقربها من العربية السعودية. ووجدها المبشرون أرضية سهلة لمباشرة نشاطهم خلافاً للمحطات السابقة، لأن وضعها السياسي يعطي قدراً أكبر من الأمان للعمل التبشيري مما هو الحال في البلاد العربية التي تنعم بقسط أكبر من الاستقلال[1].

وعندما استقرت أوضاع الإرسالية الأمريكية العربية «بِعَدَنْ»، تحركت إلى مسقط نظراً لموقعها الاستراتيجي الهام، وللدور التاريخي الذي لعبه العمانيون في شرق إفريقيا، ثم توالت المحطات الأخرى لهذه الإرسالية حتى انتشرت في معظم منطقة الخليج العربي.

والذي يهمنا في بحثنا التركيز على نشاط هذه الإرسالية السياسي وارتباط أهدافها بتحقيق السيطرة الغربية على الجزيرة العربية. فعندما احتدم الصراع بين تركيا وبريطانيا للسيطرة على هذه المنطقة، فإن السلطات التركية كانت تهيمن على هذه المنطقة منذ زمن بعيد، وقادت الأهداف الاستعمارية بريطانيا إلى منافستها في هذا الميدان، وكانت الغلبة في النهاية لبريطانيا طبقاً لما أتينا على سرده في المطلب السابق. فتوطدت العلاقات بين الإرسالية الأمريكية العربية والسلطات البريطانية، إلا أن الأخيرة شعرت من خلال نشاط الإرسالية بامتداد النفوذ الأمريكي ببطء ولكن بثبات في هذه المنطقة، فحاولت وضع حد لهذا الامتداد السياسي الأمريكي المتمثل في نشاط هذه الإرسالية، ومن ثمّ وضعتها تحت نفوذها المباشر. وتشير الرسائل المتبادلة بين المسؤولين البريطانيين بمنطقة الخليج وحكومتهم بلندن[2] أن الإرسالية الأمريكية العربية قد تورّطت بطريقة مباشرة في الأمور السياسية للمنطقة، وتعاونت هذه الإرسالية مع السلطات البريطانية لتدعيم نفوذها المتنامي في تلك الأصقاع. وهكذا لعب التبشير

(1) د. عبد الملك خلف التميمي، التبشير في منطقة الخليج العربي ـ شركة كاظمة للنشر والتوزيع ـ الكويت، 1982م، ص 55.

(2) انظر فحوى هذه الرسائل في المرجع السابق، ص 258 ـ 262.

دوراً سياسياً هاماً في هذه المنطقة العربية البالغة الحساسية، وكان من نتائج ذلك النشاط ترسيخ النفوذ البريطاني في منطقة الخليج العربي إلى السبعينيات من هذا القرن.

ولو تركنا الساحة الشرقية وانتقلنا من جديد إلى المسرح الإفريقي لوجدنا النشاط السياسي التبشيري لعب أخطر أدواره في ترسيخ السياسة الفرنسية بشمال إفريقيا وإفريقيا الوسطى خاصة الدور الهام الذي قام به المطران الفرنسي «لافيجيري» مطران الجزائر وكبير أساقفة إفريقيا ومبعوث البابا إلى الصحراء الكبرى وبلاد السودان بقوته المتمثلة في «الآباء البيض» و«جمعية مبشري سيدة إفريقيا»[1].

عندما تسلَّم الكاردينال «لافيجيري» مهامه الدينية بالجزائر عام 1868م، أصاب البلاد وباء الكوليرا الذي حملته أرتال الجراد القادمة من الجنوب، وتزامنت هذه الكارثة مع جدب وقحط شديدين رافقتهما مجاعة مميتة، فقضت هذه العوامل على نحو 60 ألفاً من سكان البلاد الأصليين، ورافق بعد ذلك هذه الكوارث سيول عارمة جرفت التربة الصالحة للزراعة وأتت على الأخضر واليابس، ونتج عن ذلك كله موت وهلاك الآلاف من البشر والماشية، فأصبحت التربة مهيَّأةً من جديد أمام المطران «لافيجيري» لنشر تعاليم الديانة المسيحية بين أبناء البلاد الأصليين، فكان يؤتى بالأيتام واللقطاء ويوضعون في الملاجئ ودور الرعاية التي يشرف على إدارتها القساوسة والرّهبان، وحَاوَلَتْ الإرساليات التبشيرية تنصير هؤلاء البؤساء إلاَّ أن النتيجة كانت ضيئلة جدّاً نظراً لتمسك أهل البلاد بدينهم، ومقاومتهم الطبيعية لجميع الإغراءات المقدمة لهم. وتدل الإحصائيات المقدمة في هذا الخصوص أنه بعد خمسين سنة من العمل التبشيري المتواصل في الجزائر لم يعتنق من أهل البلاد الأصليين الديانة المسيحية إلاَّ ألف منهم فقط[2].

قرر المطران «لافيجيري» التوغل في دواخل إفريقيا للتبشير بمعتقداته بعد أن فشلت جهوده في تنصير سكان شمال إفريقيا، فأسس «جميعة الآباء البيض» للاضطلاع بهذه المهمة المحفوفة بالمخاطر. ودلّت الحوادث التاريخية اللاحقة أن هذه الجهود قد ضاعت سدى، وكان مصير أولئك المبعوثين القتل على أيدي السكان الأصليين خاصة

(1) جيمس ويلارد، الصحراء الكبرى، المرجع السابق، ص 405.
(2) المرجع السابق، ص 409.

الطوارق الذين قاوموا بضراوة التغلغل الاستعماري الفرنسي في إفريقيا.

وخلاصة القول: إن الكُتّاب الغربيين أنفسهم وصفوا هذه البعثات التبشيرية بشمال إفريقيا ودواخلها بأنها قد استخدمت كمطية لتحقيق الأهداف السياسية التي تسعى الدولة الغربية إلى تحقيقها في تلك الأصقاع. وزاد من تعقيد الوضع تلك المنافسة اللامبررة بين البعثات التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية، وزيادة الخلاف والتنافر وتباين المصالح بين الدولتين الأوروبيتين ألا وهما فرنسا وبريطانيا. فكان أن حكم على هذا المشروع من بدايته بالفشل الذريع.

وعندما تحرك الجيش الفرنسي واحتل وسط إفريقيا حتى مدينة «تمبكتو» التي ألهبت خيال الرحالة الأوروبيين لأحقاب طويلة، والتي كانت آمال أي رائد في الوصول إليها، والتي بسببها فقد الكثير منهم حياته فوق رمال الصحراء، أصبح الميدان فسيحاً أمام البعثات التبشيرية الفرنسية التي تنتقل متزامنة مع تحركات الجيوش النظامية. وهكذا أصبح الآباء البيض ينتقلون بين ربوع الصحراء كما يحلو لهم، وظهرت إرسالياتهم ومستوصفاتهم ومدارسهم وأديرتهم في أجزاء عديدة من الصحراء[1].

ولعلّ من الفائدة التطرق بشيء من التفصيل إلى الحالة الخاصة للأب «فوكو» الذي عشق الصحراء، وانعزل فيها بين الطوارق يبشرهم بمحاسن المسيحية إلى أن لاقى مصيره المحتوم على أيديهم، بعد أن اكتشفوا أنه كان أحد عملاء الاستعمار الفرنسي، إلاَّ أنه تستّر برداء الدين وعمل تحت لوائه ولكن إلى حين. وهذا المثال يبين لنا بكل وضوح وجلاء استخدام الحركات التبشيرية لتحقيق الأغراض السياسية والاستعمارية للدول الغربية.

ولد شارل فوكو عام 1858 في عائلة متدينة تقوده والدته كل يوم أحد برفقة أخته إلى كنيسة المدينة التي تعيش فيها تلك الأسرة، وأصيب بكارثة مبكرة عندما فقد أبويه فتولى جده تربيته، وأدخله في إحدى المدارس الدينية حيث تلقى تعليمه الأساسي. وعندما حصل على شهادة البكالوريا دخل الكلية العسكرية الشهيرة «سان سير» التي يتخرج فيها إلى الآن أمهر الضباط الفرنسيين وأكثرهم قدرة وفعالية. ثم تخرج ضابطاً فارساً في كلية «سامور». وفي أعقاب عام 1880 غادر فرنسا إلى الجزائر وهو أول

(1) المرجع السابق، ص 421.

اتصال له مع إفريقيا[1]. وشارك مع فرقته في احتلال تونس الذي انتهى بتوقيع معاهدة باردو في 12 من مايو سنة 1881م، عاد بعدها إلى الجزائر، وأخذ اهتمامه يتزايد بالجنوب الجزائري، وطلب الإذن مرات عديدة لزيارة تلك الأماكن القاصية، لكن طلبه قوبل بالرفض الأمر الذي أدى به إلى تقديم استقالته من الجيش، فقبلت بسرعة وانتهت بذلك حياته البسيطة ثم نذر العيش في أقسى الظروف وأكثرها شراسة وكان ذلك بداية حياته البطولية كما يقول عنه أبناء جلدته.

ثم توالت حياته من تنظيم رحلة استكشافية إلى المغرب قاسى فيها العديد من الشدائد والأهوال، إلى عودته بعد سنة من رحلته الشاقة إلى الجزائر، ومنها إلى فرنسا مرة أخرى، إلى العودة ثانية إلى شمال إفريقيا حيث قام برحلة أخرى شملت جنوب كل من تونس والجزائر والمغرب، وكانت نتيجة رحلاته هذه مؤلَّفاً ضخماً بعنوان «معرفة المغرب» تناول فيه وصف الأقاليم التي زارها وصفاً دقيقاً من الناحية الجغرافية والفلكية، مع ذكر عادات السكان وسلوكهم والقبائل التي ينتمون إليها، والآفاق السياسية المستقبلية التي يمكن استخلاصها من تلك الرحلات.

ونحن لا يهمنا تفاصيل حياته الدقيقة، ولكن مجالنا يتناول نشاطه التبشيري بعد أن أصبح من رجال الدين المرموقين. فقد عزم على التوغل جنوباً والعيش مع طوارق الهوجار ومقاسمة حياتهم القاسية. وبعد محاولات عديدة نجح في إقناع زميله السابق العقيد «لاَيَرِين» ـ الذي نظّم دوريات عسكرية تجوب الصحراء الكبرى لنشر الأمن والسلام في ربوعها ونجح هذا الضابط في مهمته حيث نشر السلام في هذه الربوع عندما استطاع استمالة الطوارق بالحسنى، واستطاع في أقل من عشر سنوات أن يصل بين مستعمرات فرنسا الإفريقية والجزائر دونما خسارة تذكر في الأرواح أو الأموال ـ لمرافقته داخل الصحراء خاصة وقد رأى فيه عوناً وسنداً بما يقدمه من خدمات دينية تساعد على التغلغل العسكري والسياسي الفرنسي في الصحراء حسب تعبيره[2].

هكذا قطع هذا الراهب 5000 كيلومتر مشياً على قدميه، وترك لنا دليلاً كاملاً بيّن فيه المسالك التي اجتازها والأماكن التي مرّ عليها، والسكان القاطنين بها، والنباتات المزروعة فيها وغيرها من المعلومات التي تتعدى في حقيقة الأمر اهتمامات رجل

---

(1) Baudiment: Avec le père de foucauld, Librairie saint Joseph, Paris, 1938, p. 20.

(2) Ibid, pp. 167 - 168.

الدين، وتبتعد كثيراً عن أهدافه الرئيسة. وتوغل «دي فوكو» في قلب الصحراء حتى وصل تامنراست معقل الطوارق وملاذهم عام 1905م، والتي وصفها بأنها عبارة عن قرية تتألف من عشرين منزلاً، تقع في الجبال في قلب الهوجار بعيدة عن كل المراكز الهامة، ولا يظن أن من الممكن أن تأتي إلى هنا حامية من الحاميات أو تقام محطة للتلغراف أو يصل أحد من الأوروبيين[1]. وبقي في هذا المكان اثنتي عشرة سنة عاش فيها مع الطوارق واندمج في حياتهم، وقدم لهم المساعدات التي يحصل عليها من بلاده وحاول قدر استطاعته تنصيرهم إلا أن جميع جهوده كالعادة باءت بالفشل الذريع.

يلاحظ على هذا الراهب في أثناء إقامته في قلب الصحراء أنه كان كثير التنقل بين قبائل الطوارق، كما عاد ثلاث مرات إلى فرنسا، وكان على اتصال دائم بالعسكريين الفرنسيين الذين يجوبون الصحراء الكبرى، وأنه كان يزود أبناء جلدته بمعلومات عسكرية على صورة تقارير يومية[2].

ونظراً للنشاط السياسي والعسكري الذي كان يزاوله هذا الراهب فإن الطوارق الذين نذر حياته لهم قرروا التخلص منه باعتباره عميلاً للاستعمار الفرنسي خاصة بعد أن قام بتحصينات لجبال تامنراست ضد الغزو الليبي المحتمل لهذه المنطقة، بل إن هذا الراهب أصبح يعيش في حصن فرنسي حربي مليء بالأسلحة والذخائر، وتأكدت للطوارق خدماته العسكرية التي يؤديها لبلاده وهي الخدمات التي تخرج عن مهام رجال الدين الحقيقيين. وهكذا تسلل الطوارق إلى حصنه ليلاً، وطرقوا بابه وما إن فتحه لهم حتى أردوه قتيلاً باعتباره جاسوساً يستحق المصير الذي آل إليه. وكانت تصرفاته الأخيرة تنبىء بجلاء عن هذه الصفة، فما إن طرق بابه ليلة مصرعه حتى تساءل عمن يكون الطارق، وعندما جاءه الجواب بأنه حامل بريد له، فتح الباب قليلاً ومدّ يده لتسلُّم بريده المشبوه وفي أثناء ذلك مسكت به اليد التي كانت تطرق باب الحصن وجرته خارجه ثم أطلق عليه النار وقضي الأمر كله في ثوان[3].

وعندما فُتِّش حصنه وُجِد به كميات هائلة من الأسلحة والذخائر والمعدات الحربية، والعديد من المراسلات والوثائق والمذكرات التي سجل فيها هذا الراهب

---

(1) Ibid, p. 185.

(2) Ibid, p. 223.

(3) Ibid, p. 223.

السياسي انطباعاته، وهذه الأمور بالإضافة إلى تزويده القيادة الفرنسية بالمعلومات العسكرية اليومية، وهي التقارير التي لا يستطيع أن يقدم مثلها إلاّ جاسوس على مستوى رفيع[1]، تدل على أن من قام بتصفيته كان في حالة دفاع شرعي عن نفسه، وأن قوانين الحرب هي التي فرضت نفسها في هذا المجال، ويبقى الأسى على موته، وندب حظه العاثر، ومعاملته نقيض ما قدمه للطوارق من خدمات ضرباً من الدعاية والهراء لا يصمد أمام حقائق الموقف الحربي الذي يتلخص في مجمله بأنه عبارة عن صراع بين الاستعمار والشعوب المكافحة من أجل حريتها. ذلك أن كاتب سيرة هذا الراهب السيد «بوديما» ـ والذي استخلصنا من كتابه المعلومات التي أوردناها هنا يرى أن رسائله ـ أي الأب دي فوكو ـ كانت رسائل عسكرية تماماً وهذا الاعتراف الصريح من مترجم حياته يجعلنا نعتقد جازمين أن هذا الراهب وأمثاله قد استخدموا كجواسيس وعملاء لبلدانهم لتنفيذ سياساتها الاستعمارية في شمال إفريقيا ووسطها ومنطقة الشرق بكاملها. وهذه القصة ترينا صحة ما افترضناه من استخدام الحركات التبشيرية للأغراض السياسية وهو نفس الدور الذي لعبه الاستشراق في هذه المرحلة التاريخية التي نستقصي أحداثها.

إن مرحلة الاستشراق السياسية لا تقتصر على نشاط المستشرقين والمبشرين، ولكنها تمتد إلى آفاق أشمل وأرحب، ونحن لا نستطيع الإلمام بتلك التفاصيل جميعها، ولكننا أتينا بنماذج محددة للبرهنة على صدق افتراضاتنا. ولم يبق أمامنا في هذا المجال إلا التطرق لأثر الحملة الفرنسية على ظاهرة الاستشراق السياسية باعتبارها نتاجاً مباشراً لتقارير الرحالة والقناصل ورجال الدين المسيحيين، وهو ما سنراه في المطلب اللاحق.

المطلب الثالث

آثار الحملة الفرنسية على الدراسات الاستشراقية

يرجع أصل الحملة الفرنسية على مصر إلى التنافس الاستعماري بين بريطانيا وفرنسا. فحينما تغلبت الأولى على الثانية في أمريكا الشمالية وطردتها من مستعمراتها

---

(1) جيمس ويلارد، المرجع السابق، ص 432.

في العالم الجديد، وعندما دحرتها أيضاً إبان تنافسهما على امتلاك الهند، قررت فرنسا الجمهورية الأخذ بثأرها من عدوتها اللدود خاصة أن بريطانيا منذ إعلان النظام الجمهوري في فرنسا كانت أكثر الدول الأوروبية عداءً وتصدياً لها.

ولما عجزت فرنسا الجمهورية عن قهر الأمبراطورية البريطانية في عقر دارها، قررت قطع مواصلاتها مع الهند، ونظمت حملة عسكرية بقيادة «بونابرت»، خاصة أن إنجلترا نافست التجارة الفرنسية في الشرق الأقصى حالة كونها تمتلك في الهند شركة استعمارية عرفت في التاريخ تحت اسم «شركة الهند الشرقية». وقد تمّ تصفية هذه الشركة بعد المنافسة البريطانية الشديدة لها. وقضت بذلك نهائياً على النفوذ الفرنسي في تلك الأصقاع.

عزم نابليون على توجيه ضربة قاضية للامبراطورية البريطانية، فقرر الاستيلاء على مصر ثم الشام وأخيراً إذا وجد الظروف ملائمة لحملته فإنه سوف يستمر في زحفه حتى الاستيلاء النهائي على الهند باعتبارها لؤلؤة التاج البريطاني.

يضاف إلى السبب الرئيس الآنف بيانه أن نابليون كان منجذباً إلى الهند منذ صباه. وقام بتلخيص كتاب «ماريني» المسمى بـ«تاريخ العرب»، كما أنه كان يتشبه كثيراً بالإسكندر المقدوني باعتباره المثل الأعلى له، والذي حاول تتبع خطواته في الشرق. هذه المسائل العاطفية ممزوجة بالمصالح السياسية لبلاده دفعته إلى الاتجاه نحو الشرق. فإذا أضفنا إلى تلك العوامل مجتمعة آثار الرحالة والمكتشفين الفرنسيين من كتب وتراجم شرقية خاصة كتب «فُولني» التي أشرنا إليها آنفاً لرأينا أنه تأثر بهذا السَّفَر إلى حدّ بعيد، بحيث أصبحت مصر لديه قطعة شرقية تعرَّف إليها من خلال كتابات المؤلفين المحدثين والقدماء. وهكذا فإن هذه الحملة منذ نشأتها كانت عبارة عن تسخير الاستشراق لتحقيق الأهداف السياسية والاستعمارية. واستفاد نابليون من كتابات المستشرقين عندما نفّذ مشروعه واصطحب معه المئات من العلماء والمؤرخين والجغرافيين والصنّاع والمفكرين وزودهم بمطبعة عربية وهيأ لهم الوسائل الكفيلة بإنجاز مهامهم على أفضل ما يرام.

لعب القناصل كذلك دوراً فعالاً لتهيئة الحملة الفرنسية على مصر، فقد أعد السياسي الفرنسي الشهير «تاليران» ـ وزير العلاقات الخارجية في حكومة الإدارة ـ تقريراً استخلص مادته من مذكرات ورسائل القنصل الفرنسي في الإسكندرية

«ماجللون» الذي كان يوجه إلى رئيسه التقارير المفصلة عن الحالة السياسية المصرية تحت حكم المماليك، وأضاف هذا القنصل في أحد تقاريره أنه بعد احتلال مصر فإنه بمكنة فرنسا احتلال الهند ببضعة آلاف من الجنود فقط للقضاء نهائياً على النفوذ البريطاني في تلك الأصقاع[1].

لم يبادر نابليون إلى تنفيذ مشروعه إلا بعد اطلاعه على العديد من الكتب والتقارير التي وصفت أحوال مصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وصفاً دقيقاً، وهذه التقارير كما رأينا مستقاة من مشاهدات وكتابات الرحالة الفرنسيين الذين سبق لهم أن تجولوا في مصر واطلعوا على أحوالها وقدموها عارية إلى سيدها الجديد، وجُلّ هؤلاء من المستشرقين المتضلعين في معرفة القضايا الشرقية.

استوعب نابليون كتابات الرحالة والقناصل والتجار الفرنسيين، وتسلح بفريق من المستشرقين حملهم معه للاستعانة بهم في حكم مصر والأصقاع الشرقية الأخرى التي سيفتحها. واستغل المسائل الإسلامية أيما استغلال عندما وصل إلى التراب المصري وادعى بأنه مسلم حقيقي في إعلانه الذي وزّعه على سكان الاسكندرية يوم 3 من يوليو عام 1798م[2]. واستغل كذلك عداء المصريين للمماليك، وأوهمهم بأنه قد أتى إلى بلادهم لتحريرهم من نير المماليك أعداء الإسلام، كما استغل الجاذبية الفكرية للثورة الفرنسية والتي كان أحد مبادئها الثلاثة المساواة، فأوهمهم بأنه لا فرق بينهم وبين جنوده، كما استعان بعلماء الدين لحكم البلاد عندما أسس «الديوان العام» الذي عين فيه العديد من أعيان البلاد ومشايخ الجامع الأزهر بالرغم من أنه لم يكن لهذا الديوان أية صلاحيات من الناحية الفعلية، ثم أعاد تكوين هذا الديوان من جديد وألفه من ستين عضواً معظمهم من مشايخ الأزهر، ودعا هؤلاء العلماء الستين إلى مجلسه ليلقي فيهم خطبة بليغة مملوءة بالنفاق والرياء حينما أبدى إعجابه بالقرآن والدين الإسلامي ونبيِّه وامتدح المبادئ الإسلامية والخصال المحمدية الكريمة. وعندما ألجأته الظروف إلى مغادرة مصر ألحّ على خليفته «كليبر» بأن يدير أمور مصر من خلال المستشرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين يمكنه استمالتهم إلى جانبه.

---

(1) د. محمد عبد الكريم الوافي، يوسف باشا القرمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984م، ص 74.

(2) Thiry; Bounaparte en Egypte, p. 126. S.D.

ذكرنا أن نابليون أحضر معه لفيفاً من العلماء في جميع مناحي المعرفة الإنسانية تجاوز عددهم المئة والخمسة والسبعين، منهم واحد وعشرون عالماً في الرياضيات، وثلاثة من علماء الفلك، وسبعة عشر مهندساً مدنياً، وثلاثة عشر عالم طبيعيات، وعشرات متخصصون في علم الاقتصاد والفنون الجميلة، وعمال المطابع المهرة، والمترجمون وغيرهم. وتوج هذه التظاهرة الثقافية الكبرى بتأسيس «المجمع العلمي المصري» وكان يضم بالخصوص ثمانية من علماء الرياضيات، والاقتصاد السياسي والآداب، والفنون وأسند رئاسته إلى عالم الرياضيات الشهير «جاسبار مونج» في حين اتخذ نابليون لنفسه لقب «نائب رئيس المجمع العلمي المصري» وكان يفتخر جداً بهذا اللقب حتى إنه كان يوقع به العديد من بياناته وقراراته بدلاً من لقبه العسكري كقائد أعلى للحملة الفرنسية[1].

اهتم نابليون بالحياة الثقافية الشرقية، فأحضر معه من فرنسا مطبعة عربية فرنسية أطلق عليها اسم «المطبعة الشرقية» وجمع لها أحرفاً عربية وفرنسية ويونانية، وعبرية وسريانية وقبطية.

وكان من نتيجة العمل الثقافي للعلماء المرافقين للحملة الفرنسية على مصر تأليف كتاب ضخم أُعطي تسمية «وصف مصر» طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً، وهذا الإنجاز العلمي هو ثمرة الاستشراق والمستشرقين، وذلك عندما أراد نابليون أن يجعل مصر مفهومة ومفتوحة للعالم الغربي. ويستنتج الباحث من مقدمة هذا السفر الضخم أن هؤلاء الباحثين الفرنسيين عالجوا بصرامة وبصورة مباشرة نمطاً من الدلالة الثقافية والجغرافية والتاريخية، نظراً لموقع مصر الاستراتيجي والإمكانات الهائلة التي تزخر بها.

لقد تعرض هذا الكتاب ـ الذي تبلغ مساحة الصفحة الواحدة منه متراً مربعاً ـ لتاريخ مصر منذ العهود الموغلة في القدم وحتى الحملة الفرنسية عليها. كما تعرض بالتفصيل لوصف تاريخها الطبيعي، ودراسة ثرواتها المختلفة، ومحاصيلها الزراعية، وحياتها النباتية والحيوانية، وطبائع سكانها وعاداتهم، وهكذا كما ترى فإن الاستعمار

---

(1) د، محمد عبد الكريم الوافي، المرجع السابق، ص 208.

ما إن يحل ببلد ما إلاّ ويباشر منذ الوهلة الأولى بدراسة أحواله ودقائق خصاله بدقة متناهية لا مثيل لها[1].

إن أهم نتائج الحملة الفرنسية على الاستشراق هو الاتصال المباشر المنظم بالشرق، والكشف عن طريق المعاينة والمشاهدة عن أحواله السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدبيج تلك الدراسات بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها. وأدت هذه النتائج العلمية التي كرست للمعرفة الشرقية قبل الحملة إلى تأسيس «المدرسة الأهلية» في الثلاثين من شهر مارس سنة 1793 التابعة للمكتبة الوطنية لتدريس العربية والتركية والفارسية، وكان الغرض من تأسيسها إماطة اللثام عن الشعوب الشرقية ودراستها بطريقة علمية مباشرة. وقد تخرج في هذه المدرسة جميع مترجمي نابليون على يدي الأستاذ الشهير «دي ساسي» والذي أصبح فيما بعد معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن، وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً، بالطرق التي كان عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر[2].

والنتيجة الأخرى المنبثقة من الحملة الفرنسية على مصر هو إنجابها لمجموعة من العلماء والباحثين تخصصوا بالدراسات الاستشراقية، وتضلعوا فيها إلى أبعد مدى، وكانت نتائج أعمالهم ما يمكننا أن نطلق عليه «مرحلة الاستشراق العلمية» والتي سنفرد لها فصلاً خاصاً في دراستنا هذه. إلاّ أنه قبل الوصول إلى تلك المرحلة فإن مناهج البحث العلمي تتطلب منا السير على النهج الذي نحن عليه، ونحلل بشيء من التركيز آثار الرحالة والمستشرقين الفرنسيين الذين كانوا النتاج المباشر للحملة الفرنسية على مصر وهم الذين يطلق عليهم الأدباء الرومانسيون مثل شاتوبريان، ولامارتين وفلوبير الفرنسيين ووليام لاين وبريتون البريطانيين، وغيرهم من المفكرين الذين زاروا الشرق وإن لم يكونوا يبحثون عن الحقائق العلمية، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقائق رومانسية لها جاذبية خاصة حيث وجدوا في الشرق مكاناً يتفق مع أساطيرهم، وهوسهم، ومتطلباتهم الفردية الخاصة.

نعم لقد اتخذ نابليون كتابات «فولني» دليلاً يهتدي بها عندما جرّد حملته ضد مصر وسوريا، إلاّ أنه استطاع السيطرة على الأرض الشرقية المفتوحة ليس من خلال

(1) د. الوافي، المرجع السابق، ص 211، بتصرف كبير.
(2) إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص 109.

القوة العسكرية وحدها، ولكن من خلال المعرفة العلمية المنظمة وبمساعدة خريجي مدرسة اللغات الشرقية ورجال الدين المسلمين الذين ضمن لهم حرية العبادة. واستطاع الظهور بمظهر المتفهم للدين الإسلامي المحترم لمبادئه وسلوكياته. وزاد من شعبيته قضاؤه نهائياً على حكم المماليك البغيض للشعب المصري الذي اعتبره في فترة من الفترات كمحرر لهم من ربقة استبداد المماليك. إلاّ أن الأرضية الإسلامية لم تكن مستعدة دوماً لاستقباله كيفما يبتغي نظراً لغرابته، ومن هنا كان لجوؤه إلى العلم والمعرفة بوساطة أولئك المستشرقين المصاحبين له في مغامرته الفريدة. ذلك أن بونابرت عندما غادر الأراضي الشرقية ترك وراءه آثاراً من الصعب مسحها بسهولة. وعندما أسس المعهد الفرنسي بمصر الذي كان مكتظاً بالعلماء في مختلف التخصصات كما ذكرنا، لم يذهب أولئك جميعهم معه قافلين إلى بلادهم، ولكنهم اختاروا البقاء في الأرض التي وصلوا إليها فاتحين، وقد كان لبقائهم هذا أكبر الأثر في استمرار الوجود الفرنسي في الشرق طيلة القرن التاسع عشر بأكمله.

هذه الحملة كما ذكرنا كان لها آثارها على الكتّاب الرومانسيين في مواجهة الإسلام، ولم تخل كتاباتهم طوال ذلك القرن من ظل بونابرت الذي سيطرت صورته الحقيقية والأسطورية على مخيلاتهم. كما كان لهذه الحملة آثارها الخطيرة التي أدت إلى إعداد المشاريع المختلفة للتدخل الفرنسي في شؤون الشرق. وقد كان لهذه الآثار التدخلية صداها الواسع في كتابات شاتوبريان ولامارتين مروراً بكتابات «دوماس» وتعززت هذه المظاهر جميعها بالاحتلال الفعلي الفرنسي للجزائر عام 1830م.

وإزاء هذه الآثار الثقافية والعلمية للحملة الفرنسية فقد واجه الكتّاب الرومانسيون الشرق بصورة عامة والإسلام بصورة خاصة بطرق مختلفة تراوح بين الإعجاب بهما والإشادة بمآثرهما وتراثهما الخالد، وبين تلك الأفكار المسبقة واكتشاف الحقائق الجديدة المشوبة بالافتراضات الشخصية التي لا ترى في العلاقة بين الشرق والغرب إلاّ ذلك التناحر المرسوم بالحروب المقدسة وامتداداً مباشراً للحروب الصليبية، بالإضافة إلى تلك الملاحظات والتأملات التي تزخر بها عقلية أولئك الخياليين والمتمثلة أحياناً في معرفة الروح الدينية وأهميتها باعتبارها نوعاً من اللغة الكونية التي يفهمها البشر كلهم كما قال شاتوبريان.

صوّر شاتوبريان رحلته إلى الشرق في كتابه الموسوم «خط الرحلة من باريس إلى القدس» على أنها رحلة حج إلى الأراضي المقدسة، ووضع نفسه منذ الوهلة الأولى

كمعارض للإسلام باعتباره ديناً لا يمقت الاستبداد والطغيان، ولا يبشر بحب الحرية والتعلق بها[1].

كان شاتوبريان كارهاً للإسلام، ماقتاً لتعاليمه وينظر إليه على أنه العدو الأول والأخطر للدين المسيحي، وهكذا حكم على هذا الدين الذي يؤمن بالتوحيد، ويحتوي على مبادئ إنسانية وخلقية سامية، ويهتدي بكتاب مقدس يفوق قدسية وصحة الإنجيل على أنه دين لا يؤمن بالحرية، ولا يحبذ المساواة ولا يمقت الاستبداد والطغيان. وقد كوّن هذه الأفكار بطريقة حازمة، وأحكام مسبقة، وبنيّة سيئة حتى قبل أن يطلع شخصياً على الأرض التي ترعرع وانتشر فيها الإسلام، بل إن هذه الأفكار المسبقة التي لا تصلح للحكم طبقاً لمناهج البحث العلمي الصارمة قد صمم على التمسك بها، وحاول لَيّ الحقائق التي ظهرت له مخالفة لها حتى تتمشى وتلك الأفكار التي لم تبرهن الأرض والأحداث والمعرفة الجديدة التي حصل عليها على صحتها.

كان شاتوبريان يرى خلال رحلته أن حضارة العرب، وديانتهم، وسلوكهم من الانحطاط والوحشية بحيث إنهم يستحقون الغزو من جديد، ويرى كذلك أن الحروب الصليبية كانت من العدالة والإنصاف بحيث تنفي عنها أية صفات للاعتداء، لأن تلك الحروب ـ حسب رأيه ـ لم تدر رحاها لإنقاذ كنيسة القيامة وحسب، ولكنها دارت لمعرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض، هل ينتصر الإسلام الذي هو عدو للحضارة، ومحبذ للجهل والطغيان والعبودية أو تنتصر المسيحية التي أدت إلى إيقاظ عبقرية الزمن الغابر في البشر المعاصرين وألغت العبودية الممقوتة؟[2].

وعندما يتحدث عن المسلمين بصفة خاصة والشرقيين بصفة عامة فإنه يراهم لا يعرفون شيئاً عن الحرية، وليس لديهم شيء من الاحتشام، ودينهم الوحيد الذي يؤمنون به هو القوة، وحينما تمر بهم فترات لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء، فإنهم يبدون كجنود بدون قائد ومثل عائلة دون أب[3].

ويرى هذا الكاتب الخيالي المهووس بحب الذات أن الإسلام ليس ديناً ولكنه عبارة عن مذهب سياسي، فالنبي العربي ليس إلاّ فاتحاً شأنه شأن الإسكندر أو

---

(1) Claudine Grossir, L'islam des romantiques, maisonneuve et larose, Tome I, 1984, p. 56.

(2) Chateaubriand; Itinéraire de Paris à Jerusalem, 1969, pp. 1052 - 1053.

(3) Ibid, p. 1069.

نابليون[1] بل إن هذا المذهب السياسي الذي أطلق عليه خطأ اسم الدين الإسلامي أسس من الناحية العقائدية مبادئ الاستبداد ويتميز بذلك النوع من الحكومات التي لا تعمل إلاّ من أجل الخراب. ومن هنا فإن هذا الكاتب يعتقد أن الإسلام لا يؤلِّف من هذه الناحية خطراً دينياً ولكن خطره السياسي هو الذي يجب الالتفات إليه لأنه يدعو أتباعه دوماً إلى حبّ الفتح ويزين لهم محاسن التوسع والغلبة. ولعل هذا الكاتب قد تناسى أو أن مخيلته لم تسمح له بالتفكير أن خطر الإسلام من الناحية الدينية أقوى بكثير من الناحية السياسية حالة كون كلتا الحالتين متلازمتين لديه، وحالة كون الآلاف من المسيحيين اعتنقوا مبادئه عندما فهموها على حقيقتها ولا يزالون هكذا إلى يومنا هذا.

لم يكن «القرآن» بالنسبة لهذا الكاتب إلاّ قصة اخترعها محمد، وإنه لا يحتوي على أي مبدإ للحضارة[2]. ولم تبق لديه إلاّ المسيحية الجديرة بالعناية والتمجيد لأنها ـ حسب رأيه ـ الديانة الوحيدة التي تعطي للإنسان قيمته الحقيقية، وهي الوحيدة التي تكافح الاسترقاق خلافاً للإسلام الذي نص عليه صراحة وأباحه في القرآن[3].

ويتناسى الكاتب في المقطع السابق ذلك التعايش الذي دام طويلاً بين المسيحية والرّق، وقد شاهد ذلك بأم عينيه عندما زار العالم الجديد قبل رحلته إلى الشرق، ولم تتخذ المسيحية موقفاً محدداً من هذا النظام الاجتماعي البغيض إلاّ بفضل الأفكار الفلسفية المنتشرة في أوروبا إبان القرن الثامن عشر، أما الإسلام فإنه قد وجد هذا النظام راسخ الأركان فلم يستطع إلغاءه رسمياً منذ البداية، ولكنه شرّع من الوسائل ما كانت كفيلة بالقضاء عليه. ورغّب في العتق من الرق واتخذه نوعاً من العبودية تقرباً إلى الله ونوعاً من التكفير عن الذنوب حتى يقضي عليه بصورة أبدية.

وعندما يتحدث عن الاستبداد في الشرق ويحلل العوامل المؤدية إليه فإن هذا الكاتب يجانبه الصواب كليّة، ويعبر حقيقة عن كونه حاجاً عائداً إلى الأراضي المقدسة كما عاد إليها الصليبيون منذ قرون. كما أن حججه الواهية لا تصمد أمام الحقائق العلمية الدامغة. فهو يرى أن سبب الاستبداد والطغيان راجع إلى القرآن باعتباره نصاً دينياً من جهة ونموذجاً لتنظيم الحياة الاجتماعية من جهة أخرى، فهو لم يلغ الطغيان،

(1) Ibid, p. 1068.
(2) Ibid, p. 1007.
(3) Ibid, p. 909.

ولم يحث على حبّ الحرية وذلك عندما يقول «إن كتاب محمد لم يحتو على أي مبدإٍ للحضارة، ولا على أية تعاليم تسمو بالشخصية، إنه لا يحضّ على مقت الاستبداد والطغيان ولا يحث على حب الحرية»[1]. إلاّ أن حكمه الجائر هذا لا يستند إلى أية نصوص تؤيده أو شواهد تاريخية تعضده بل إن العكس هو الصحيح لأن المبدأ الأساسي المبثوث في القرآن هو مقت الاستبداد وحبّ الحرية. وهو عندما ينفي عن الإسلام تأييده للحضارة وحَدَبِهِ عليها وتطويره لها فإنما يجافي الحقيقة التاريخية الدامغة التي تؤكد حضارية هذا الدين ومسعاه الجميل لدفع الحضارة البشرية دفعات قوية إلى الأمام ربما لم تلحظ له البشرية مثيلاً عبر مسيرتها الحضارية الطويلة. ويبلغ تجني هذا الكاتب على المسلمين مداه حينما يصفهم بأنهم «يمضون وقتهم إمّا في خراب العالم وتدميره، أو في النوم على الفرش المرفوعة وسط النساء والعطور»[2].

عندما نستعرض أفكار ذلك الكاتب الخيالي في هذا السياق فإننا نود البرهنة على الآثار السلبية للحملة الفرنسية على الشرق من جهة وعلى الدور السياسي الذي لعبه المستشرقون في الشرق من جهة أخرى. ذلك أن هذه الأفكار المبثوثة في كتب الرحالة وجدت لها أرضية مناسبة في أوروبا، حيث نادت الأفكار الاستعمارية بضرورة احتلال الشرق من جديد وإعادة السيطرة عليه استناداً إلى هذه المعطيات والمعايير التي عبّر عنها أولئك الرحّالة المهووسون، وما أفصحوا عنه من حالة الشرق المتدنِّية وذلك الضعف الذي انتاب الأتراك بحيث أصبح في مكنة الغربيين التدخل في هذه الأصقاع. وهذه هي النتيجة ذاتها التي وصل إليها شاتوبريان في نهاية كتابه «دليل الرحلة من باريس إلى القدس» الذي سجل فيه تفاصيل رحلته المشرقية عام 1805 ـ 1806م. فهو يسجل بكل فخر ما كان لنابليون من سمعة حسنة في الشرق من خلال ما عبّر عنه العرب والأتراك، بل إنه يسجل في سفره أن العرب يتمنون عودة فرنسا لإنقاذهم من نير الأتراك، وهي دعوة تفتقر إلى الصدق طالما لم تؤيدها الحجج والبراهين الدامغة. ومع ذلك فقد عبّر صراحة عن رغبته في عودة بلاده إلى الشرق من جديد، ودعا إليها بكل ما أوتي من بلاغة وقوة حجة. بل إن الكاتب قد صوّر نفسه كمحرر لشعوب الشرق بعد نابليون إلاّ أنه لا يمتلك الوسائل العسكرية اللازمة لتنفيذ مهمته. ومع ذلك فلم ييأس

(1) Ibid, p. 908.

(2) Ibid, p. 908.

من دعوة مراطنيه وحثهم على التدخل في الشرق، والذي سيكون النجاح حليفهم بدون شك أو مواربة وذلك طبقاً لمشاهداته وملاحظاته على أرض الواقع حسب قوله. وهو هدف سعى إليه الرحّالة والمستشرقون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد تحقق ذلك بعد حين. إلاّ إن الذي يعنينا من هذا السرد هو تسخير هؤلاء الناس طاقاتهم العلمية الاستشراقية لاحتلال الشرق وإعادة الهيمنة الأوروبية عليه، وكان قصدنا من وراء ذلك إثبات الدور السياسي الاستعماري الذي لعبه الاستشراق في هذه الحقبة التي نؤرخ لها.

لننتقل من شاتوبريان إلى لامارتين لنرى الوجه الآخر للعملة، ونحلل آثار الثورة الفرنسية بصورة عامة والحملة الفرنسية على مصر بصورة خاصة على الدراسات الاستشراقية. وهذا الأديب قادته هو الآخر قدماه إلى الشرق لتحقيق «الأنا» وحبّ الذات، وهي الصفة المميزة لأدباء النصف الأول من القرن التاسع عشر[1].

فهو عندما بدأ رحلته المشرقية عام 1833م، فقد قام بذلك بوصفه شيئاً قد حلم به دوماً منذ طفولته. وتأكدت روح الأنانية لديه عندما قال عنها صراحة: «إن رحلة في الشرق هي مثل جليل من أفعال حياتي الداخلية»، وهو كبقية الرحالة الفرنسيين كان ذهنه مشغولاً بالمسائل الدينية إلاّ أنه لم يتوجه إلى الشرق بصفته حاجاً متقمصاً لدور صليبي جديد كما فعل شاتوبريان، لأَنَّهُ أعطى أهمية أكثر للأقاليم الشرقية الأخرى وخاصة لبنان أكثر مما اهتم بفلسطين التي تضم بيت المقدس. وحاول من خلال كتابه «رحلة إلى الشرق» إيجاد نقط التقارب والاتفاق بين المسيحية والإسلام. ومن هنا كانت أحكامه على الديانة الإسلامية أكثر موضوعية من سابقيه، كما أنه لم يفصل بين الديانة الإسلامية كعقيدة وبين توجهاتها السياسية لأنه وجد التلازم واضحاً بين المبدأين والهدفين، وهذا الأمر صحيح إلى حد بعيد لأن الإسلام في حد ذاته هو دين ودولة خلافاً للمسيحية التي تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. لقد كان حكم لامارتين حول هذه النقطة صحيحاً إلاّ أنه حاول أن يعطي الأولوية للسلطة الدينية على السلطة الزمنية، كما حاول أن يفصل بينهما حتى لا تجتمع العقيدة الدينية مع التوجهات السياسية الإسلامية.

وبالرغم من التوفيق الذي حالف لامارتين حول النقطة السابقة فإنه قد انحدر إلى

(1) Claudine Grossir op. cit., p. 15.

الخطأ كبقية زملائه عندما اعتبر أن العقيدة الإسلامية ترتكز أساساً على التوكل والقدرية، ونفى عنها حرية الإرادة وخلق الإنسان لأفعاله سواء كانت خيرة أو شريرة. وهو يرى في هذه النقطة ذلك التلاقي والانسجام بينه وبين المسيحية. ووحدة العقيدة هذه بين الديانتين هي التي أوجدت روح التلاقي والوفاق بينه وبين محدِّثيه الشرقيين، لأنه لم يرهم بذلك المنظار الذي وصفهم به شاتوبريان، فقد وجدهم «نبلاء لطفاء هادئين، واثقين بالقدرة الإلهية كالمسيحيين»[1]. وعبّر بصراحة وبلاغة عن هذا التقارب الإسلامي المسيحي عندما ألقى خطبة أمام حاكم القدس قال فيها: «أجبت عن الحاكم قائلاً: إنه بالرغم من ولادتي تحت دين آخر فإنني لا أعبد مثله إلاّ الله. إن عبادته تدعى (القدرية) وعبادتي يطلق عليها (قدرة الله) ولكن كلا الاصطلاحين لا يراد بهما إلاّ معنى واحد وهو أن الله هو الكبير، وهو السيد وهو الكريم»[2].

وانطلاقاً من مبدأ القدرية الذي وصم به المسلمون، فهو يستنتج أن المسلمين مستعدون لقبول السلام كما يستقبلون الحرب ما دامت هذه الأمور مفروضة عليهم من الله. ويقول في هذا الصدد «إن عقيدة القدرية جعلت من المسلمين أشجع شعوب العالم، ذلك أن القرآن قد وعدهم بالنعيم الأبدي يوم الآخرة إذا ما ضحوا بأرواحهم في هذه الدنيا من أجل معتقداتهم»[3].

إن تركيز لامارتين على إيمان المسلمين بقضاء الله وقدره لم يكن يقصد من ورائه بيان التلاقي بين المسيحية والإسلام، ولكنه أراد أن يصل به إلى أغراض سياسية لا تخفى على ذوي البصيرة والأفهام. فهو يعتقد أن الإيمان بالقضاء والقدر يجعل المسلمين يتقبلون التدخل الأوروبي في شؤونهم وكأنه أمر محتوم من الله لا سبيل إلى مقاومته، لأنه ما دامت إرادته قضت باحتلال بلادهم من قِبَلِ هؤلاء الأجانب فإنما عليهم القبول بها لأنهم يقبلون بإرادة الله وقضائه. وقد روّج هذه الأفكار القدرية نابليون نفسه عندما احتل الأراضي المصرية وذلك بإصداره منشورات تحتوي على هذه الأفكار التي تتناقض والتعاليم الإسلامية. فيقول نابليون في أحدها: «أيها العلماء والأشراف اعلموا أمتكم ومعشر رعيتكم بأن الذي يعاديني ويخاصمني، وإنما خصامه

---

(1) Lamartine A. Souvenirs,Impressions, Pensées et paysages pendant un voyage en orient, 1845, p. 135.

(2) Ibid, p. 366; in claudine Grossir, op. cit, p. 117.

(3) Ibid, pp. 140 - 141, in Claudine Grossir, op, cit. p. 118.

من ضلال عقله وفساد فكره، فلا يجد ملجأ ولا مخلصاً ينجيه منّي في هذا العالم. ولا ينجو من بين يدي الله لمعارضته لمقادير الله سبحانه وتعالى. . . . واعلموا أمتكم أن الله قدّر في الأزل هلاك أعداء الإسلام وتكسير الصلبان على يدي. . . وقدّر في الأزل أن أجيء من الغرب إلى أرض مصر لهلاك الذين ظلموا فيها، وإجراء الأمر الذي أمرت به. ولا يشك العاقل في أن هذا كله بتقدير الله وإرادته وقضائه. . . إلخ[1].

إن هذه الدعوى الظالمة التي وصم بها الإسلام لا أساس لها في معتقداته ومبادئه وتعاليمه، ولكن المستشرقين روّجوا لها وأساءوا استخدامها وأوهموا المسلمين بقبول الحكم الاستبدادي الظالم عليهم باعتباره قضاء من الله وقدره لا تجوز مخالفته وهذه الدعوى تبطلها الأحكام والآيات القرآنية العديدة التي تحث على العمل، ومقاومة الظلم والاستبداد والاستغلال بجميع أشكاله وألوانه، وتحث المسلمين على الجهاد في سبيل الله، وعدم الرضا بتلك القواعد الظالمة التي لا تقرُّها أحكامه. ومع ذلك فقد التجأ إلى هذه الفرية معظم المستشرقين لبسط السيطرة الغربية على أرض الإسلام والشرق ولم يكن لامارتين بمنجاة منها. وهكذا فإن روح التسامح والمحبة التي عبّر عنها تجاه الإسلام والمسلمين لم تكن صادقة. وكيف يمكننا أن نعتقد بصحتها طالما كانت هذه الادعاءات دعوات مُلِحَّة ليقبل الشرق بتدخل الأوروبيين في شؤونه؟.

وبالرغم من هذا التضليل المتعمد الذي يردِّدُه لامارتين في كتابه حول الإسلام، فإنه ينعته في مقاطع عديدة بأنه دين التسامح والمحبة خاصة تجاه الديانات السماوية الأخرى. وفي هذه النقطة نراه يناقض ما ذهب إليه شاتوبريان عندما وصم هذا الدين بالتعصب الشديد وكرهه للديانات الأخرى. ويورد لامارتين العديد من الشواهد على هذا التسامح الإسلامي خاصة في مدينة القدس حيث كنيسة القيامة تُدار بحرية من قِبَلِ سدنتها تحت الحكم التركي، هذه الحرية التي لا يمكن أن تتمتع بها في ظل حكم أحد المذاهب المسيحية الأخرى لو كانت هي المسيطرة على المقدرات السياسية لهذه المدينة[2].

وإزاء هذا التسامح الإسلامي تجاه معتنقي الديانات السماوية الأخرى فإنه يؤيد

---

(1) د. محمد عبد الكريم الوافي: يوسف القرمانلي والحملة الفرنسية على مصر، المرجع السابق، ص 167.

(2) Lamartine, Souvenirs, op. cit, p. 318.

بشدة موقف الإسلام المتشدد تجاه الحركات الإلحادية والملحدين. وهو يرى في هذا الموقف ذلك التطابق بينه وبين المسيحية التي تمقت بدورها الإلحاد والملحدين وترى فيهما جريمة ضد الإنسانية[1]. ويصيب لامارتين كبد الحقيقة عندما يقرر أن التعصب لا مكان له في الشرق ولكن مرتعه الخصب يقع في الغرب وهو يقول في هذا الصدد: «إن الاضطهاد بعيد عن أخلاقيات الشرق وهو أقرب منه إلى أخلاقيات أوروبا»[2].

وفي ختام رحلته إلى مصر يقرر لامارتين البقاء بصورة نهائية في لبنان بالقرب من قبر ابنته التي واراها التراب هناك، وعزم على تأسيس تعاونية زراعية لكي يبقى دوماً بجوار ثراها. ولو تحقق له هذا المشروع فإن لامارتين يعتبر أول أوروبي أسس مستعمرة غربية في الشرق. وهذه الفكرة لاقت قبولاً حسناً لديه لأنها تنسجم ومشاعره الملتهبة التي سخرها لتدخل أوروبا في الشرق، وهكذا ربط بين مشروعه الشخصي للبقاء في الشرق ومشروعه السياسي لاستعمار هذه المنطقة من قِبَلِ الغرب. ولكنه عدل عن تحقيق هدفه الاستيطاني لأسباب عديدة منها نقص الرساميل لديه، أما بالنسبة لتنبؤاته السياسية فإنها قد تحققت فعلاً عام 1860م، عندما اجتاحت القوات البريطانية والفرنسية أرض الشام، ولكن هذه الحملة المشتركة لم تكن موافقة لهوى لامارتين وتطلعاته السياسية الذي تمنى دوماً أن يكون لفرنسا وحدها اليد الطولى في الشرق.

عبّر لامارتين بوضوح في كتاباته عن ضرورة التدخل الأوروبي في الشرق وحَسْمِ هذه القضية التي أُطْلِق عليها تاريخياً مصطلح «المسألة الشرقية» وقد عرض بالتفصيل إلى الظروف المواتية لتحقيق مشروعه الاستعماري خاصة الضعف والانحطاط اللذين أصابا الأمبراطورية العثمانية، وكره العرب لها نظراً لاستبداد حكامها وتسلطهم على مقدرات أهلها. كما حلّل بدقة ووضوح الأحوال الداخلية والخارجية الفرنسية والتي أصبحت جميعها صالحة لتحقيق مشروع غزو الشرق واستعماره. وأشار بصراحة إلى الفراغ الذي يجب ملؤه في الشرق وهو ذات النظرية التي ما زالت معولاً بيد الاستعمار الغربي إلى الآن والمبرر المقبول لديه للتدخل في أحوال الشرق لملء هذا الفراغ الشاغر دوماً حسب منطق مصالحه. كما أشار لامارتين إلى المنافسة الاستعمارية

---

(1) Claudine Grossir, L'islam... op. cit, p. 120.

(2) A - Lamartine, A - Souvenirs, op. cit., p. 296.

B - Ibid, Souvenirs, op. cit, in Claudine Grossir, op. cit, p. 156.

التقليدية بين بلاده وإنجلترا، وهو يرى أنه ما دام قد احتل الإنكليز أرض مصر، فعلى فرنسا احتلال الشام بكامله لإيجاد التوازن الاستراتيجي مع غريمتها الاستعمارية. وهذا المبدأ لا يزال صالحاً للتطبيق حتى أيامنا هذه والذي يطلق عليه مبدأ إيجاد التوازن بين القوتين الأعظم في بقاع عديدة من الكرة الأرضية. وهكذا فإن التاريخ يعيد نفسه، لأن الدعوات الاستعمارية التي بشّر بها المستعمرون منذ القرن التاسع عشر وعبأوا قواهم العلمية والثقافية لتنظيرها وتبريرها ما زالت صالحة للاستخدام وبنفس المنطق والحجج والبراهين في أيام الناس هذه.

تخيّل لامارتين خطة الاحتلال الفرنسي للشرق في ثنايا كتبه منذ الوهلة الأولى التي وطئت فيها أقدامه أرض الشرق، إلاّ أنه عبَّر عنها صراحة بعد وفاة ابنته عام 1833م، عندما انقطع عن الكتابة أربعة أشهر قضاها متأملاً مفكراً، وهدته تأملاته هذه إلى أن يكتب هذه الخطط الخيالية لاحتلال الشرق قائلاً: «إن مغامراً أوروبياً واحداً بمساعدة خمسة أو ستة آلاف جندي أوروبي يستطيع القضاء على إبراهيم باشا ويحتل آسيا والبصرة والقاهرة وبغداد خطوة خطوة وبسهولة بالغة. وذلك بالتعاون مع المارونيين اللبنانيين من جهة وبالاعتماد على مسيحيي الشرق من جهة أخرى في الأعمال الإدارية والعسكرية. بل إن عرب الصحراء سيكونون بجانبه إذا استطاع شراءهم بالمال لأن هؤلاء لا دين لهم إلاّ المال، وربّهم دوماً هو السيف والذهب».

إن العنصرين الأساسيين اللذين يجب الاعتماد عليهما هما القوة العسكرية والمال، ولكن لامارتين لا يتمتع بأي منهما، وبالتالي فإنه لم يَدَّعِ إمكانية تحقيق هذا المشروع بنفسه، ومع ذلك فإن هذا الاقتراح يبين منه نظرته السياسية الواقعية، إلاّ أن الخيال يلعب دوره عندما يعتقد أن تحقيق مثل هذا المشروع يمكن أن يتم بواسطة مغامر أوروبي وحفنة من الجنود معه، لأن الحقائق التاريخية أثبتت دوماً خلاف هذه الافتراضات المتعسفة. كما أن أخلاق العربي وديانته ليستا دوماً السيف والذهب. ويصبح هذا المشروع الاستعماري خيالياً عندما يعتقد لامارتين أن المسلمين لا يتصدون لمثل هذا الغزو المسلح بدون مقاومة، لأنهم لا يؤمنون بالقضاء والقدر الذي يزين لهم حب الغزاة والمستعمرين والانضواء تحت أكنافهم بحجة أن ذلك قضاء من الله وقدر لا مردَّ له. ويصبح هذا المشروع أكثر إغراقاً في الخيال عندما يعتقد لامارتين أن المسلمين لا يهتمون بالقضايا السياسية، لأنه يعتقد بأن أتباعه ـ أي الإسلام ـ «سهلو

الانقياد وطيعون كما أنهم متعوّدو الطاعة لله والسلطان، ومستعدون دوماً لتقبل المصير الذي يواجههم»[1].

هكذا تتجلى الأغراض السياسية والاستعمارية لدى الرحّالة والمستشرقين الذين زاروا الشرق بعد حملة نابليون على مصر، وكان هؤلاء جميعاً نتيجة من نتائج هذه الحملة الثقافية، وقد اقتصرنا على هذين الكاتبين شاتوبريان ولامارتين باعتبارهما أشهر الأدباء الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وبالرغم من الأفكار الفلسفية التي كانا يحملانها وبالرغم من شعارات الثورة الفرنسية التي ترسخت جذورها والمنادية بالإخاء والحرية والمساواة، فإن الدعوة الملحة الصادرة عنهما إبان رحلتهما للشرق كانت تدعو بقوة إلى ضرورة استعماره والسيطرة عليه من قِبَلِ بلديهما. هذه الأهداف السياسية الاستعمارية الاقتصادية كانت دوماً محل مطالبة مُلِحَّة من قِبَلِ الرحّالة والمستشرقين الآخرين الذين يضيق بنا المقام لذكرهم، لأننا أبحنا لأنفسنا منذ البداية الإتيان بنماذج محددة للاستئناس بها في دراستنا وللبرهنة على صحة افتراضاتنا من أن الاستشراق قد استُخدم ولمدة طويلة لمشاريع استعمارية سياسية تحققت بعد حين على أرض الواقع. ولكن لم تكن للاستشراق هذه الأهداف الدينية والسياسية فقط لأنَّ لديه أهدافاً أخرى لعب دوراً رئيساً لتحقيقها وهي الأهداف العلمية، فما خصائصها يا ترى؟.

المبحث الرابع

أهداف الاستشراق العلمية

عندما قسمنا الفصل الثاني من كتابنا إلى أربع مراحل مرّ بها الاستشراق، لم نقصد من وراء هذا التقسيم أن كل مرحلة من المراحل التي أشرنا إليها مستقلة لوحدها بجميع خصائصها وبواعثها وإنتاجها العلمي، ولكن هذه المراحل عبارة عن دوائر متداخلة في بعضها ولا تنفصم إحداها عن الأخرى، ولا يمكن أن تستقل كل مرحلة بخصائص مميزة، لأن كل مرحلة تحتوي على خصائص المرحلة التي تليها، بل إن هذا التقسيم من الناحية الواقعية لا يستند إلا إلى إظهار بواعث الاستشراق وأهدافه. إلاّ

(1) Ibid, op. cit, p. 157.

أننا حاولنا إبراز خصائص كل مرحلة لأنها تتغلب عادة على خصائص المراحل التي تليها. ومن هنا فإذا تحدثنا عن مرحلة الاستشراق الدينية فإنها لا تكون خالية من الدوافع العلمية والسياسية، وإذا تناولنا مرحلة الاستشراق السياسية فإننا وإن نكن قد ركزنا على استخدام الاستشراق لأهداف سياسية استعمارية إلا أن هذه المرحلة لا تخلو من الإنتاج العلمي الغزير. وإذا وصفنا المرحلة الأخيرة من فصلنا هذا بأنها مرحلة الاستشراق العلمية فربما تبادر إلى ذهن القارئ منذ الوهلة الأولى أنها لا تتناول إلا الباعث العلمي للاستشراق. وتحرر هذه المرحلة من الأغراض الدينية والسياسية وارتكازها على الرغبة العلمية الصرفة وخلوها من الأهواء والدّس والتحريف، ونتائجها متسمة بالأمانة العلمية، والموضوعية في البحث والتقصي، ولكن هذا ليس صحيحاً مع الأسف الشديد لأن دوافع الاستشراق المختلفة تتداخل وتتشابك بعضها مع بعض فلا نستطيع تمييز مرحلة من أخرى. وربما يتساءل القارئ. لماذا إذاً هذا التقسيم إذا كانت كل مرحلة ليست منفصلة عن الأخرى؟ والجواب: إننا قد لجأنا إلى هذا التقسيم لسهولة إبراز الموضوع، ولمّ شعثه وشتاته نظراً لشموليته، وتعدد أغراضه، واتساعه، يضاف إلى ذلك أن الباحث الذي يتناول مثل هذه الموضوعات المتسمة بالشمولية واللامحدودية عليه أن يقسم موضوعاته إلى أقسام وفصول لإبراز هذه الدراسة، وبيان خصائص كل قسم وفصل حتى من باب الطرافة في التبويب إن لم يكن هناك جديد في مجال البحث والتقصي.

ونظراً للاعتبارات السابق ذكرها فإننا عندما أشرنا إلى هذا الفصل بأنّه «مرحلة الاستشراق العلمية» فلا نقصد من وراء ذلك القول بأن الدراسات الاستشراقية قد سَلِمت الآن من الأغراض الدينية والسياسية ولم يبق أمامها إلاّ الأهداف العلمية الصرفة، فهذا ضرب من المحال، وأمنية لن تتحقق، فمهما اتجهت هذه الدراسات إلى الموضوعية العلمية، ومهما حاول صنّاعها النأي بها إلى أغراض أخرى غير الأهداف العلمية فإنها تبقى دوماً مجالاً واسعاً لاستخدامها في تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالموضوعية العلمية الصرفة المتسمة بالنزاهة والأمانة في العرض والتحليل ثم الاستنتاج. وإذا كان الأمر كذلك فعلى القارئ أن يفهم أننا سنتناول في هذه المرحلة النشاط العلمي الذي قام به المستشرقون سواء أكان هذا النشاط قد قام لأغراض علمية صرفة أو اقترن بتحقيق أهداف أخرى أشرنا إليها في إبانها.

وبما أن دراستنا تتناول الظاهرة الاستشراقية وعلاقتها بالدراسات الإسلامية. فإننا

سنقتصر على هذا النوع من المعرفة دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى التي تتناول الشرق بصفة عامة كالدراسات الهندية والصينية والأندونيسية. وسنقتصر في تحليلنا على نشاط الاستشراق العلمي في مجال الدراسات العربية والإسلامية.

لعلّ القارئ يلاحظ أننا قد أشرنا إلى العديد من النشاط العلمي الاستشراقي عند استعراضنا للمراحل الدينية والعسكرية والسياسية التي مرّ بها. وقد وقفنا في سردنا لذلك النشاط عند انتهاء الحملة الفرنسية على مصر وما لها من آثار واضحة على الدراسات الاستشراقية، ونود في هذا الفصل بيان النشاط العلمي للظاهرة الاستشراقية منذ نهاية الحملة الفرنسية على مصر إلى وقتنا هذا. إلاّ أنه نظراً لاتساع هذه المرحلة الزمنية وشموليتها العلمية، وانتشارها في أصقاع عديدة من العالم الغربي ابتداء من فرنسا وبريطانيا وألمانيا وانتهاء بالاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، فإننا سنضطر إزاء هذا الاتساع المذهل لهذه الدراسات إلى الاقتصار على الدراسات العربية والإسلامية مع بيان خصائص كل بلد، لأننا لا نستطيع مهما أجهدنا أنفسنا الإلمام بنشاط الاستشراق في جميع ميادين المعرفة التي تناولها. ومع ذلك فإن البحث العلمي يقتضي منّا البحث في ما خلّفه علماء الاستشراق في مجال الدراسات العربية حتى قبل ظهور الإسلام، ثم التطرق إلى هذا النشاط ومجاله بعد ظهور الإسلام وانتشار الحضارة العربية الإسلامية وسيطرتها على مقدرات العالم الثقافية لقرون طويلة حتى انحدارها وحلول الحضارة الغربية محلها.

ولعلّ من نافلة القول الإشارة إلى الدور الذي لعبه المستشرقون في تدوين التاريخ الجاهلي، وبيان مصادره، والكشف عن جذوره وهي دراسات اعتمدت على أعلى المقاييس العلمية الصّارمة وذلك باعتمادها على المقابلات والمطابقات ونقد الروايات والاستفادة من المصادر العربية والأجنبية، والكشف عن الآثار والنقوش المغمورة في اليمن والجزيرة العربية. وهذا المجهود المبذول من قِبَلِهِمْ محمود لأنه لم يمتزج بتحقيق أغراض أخرى غير المعرفة العلمية لذاتها. فقد اكتشفوا خط المسند القديم، واستخلصوا ما جاء فيه من أمور تتعلق بتاريخ العرب قبل الإسلام. وقد ساعدهم في ذلك إتقانهم للعديد من اللغات الشرقية القديمة كالعبرانية، والسريانية، والبابلية نظراً للرابطة السامية التي تجمع بينها، ومن هنا كان من السهل عليهم فهم وتحليل ما ورد في الكتابات الجاهلية. يضاف إلى ذلك أن العديد من المستشرقين قد زاروا منطقة الجزيرة العربية على شكل رحّالة وسيّاح، وتعرضوا لأخطار محققة،

ومنهم من قضى نحبه وهو يقوم بمهامه، إمّا لسوء الأحوال الصحية، أو لارتياب الناس في مقاصدهم فقضوا عليهم، وكان ذلك شأن الرحّالة والمستشرقين الآخرين الذين لاقوا نفس المصير في إفريقيا وبعض مناطق الشرق الأخرى.

كان أول رائد غربي في العصور الحديثة زار بلاد العرب وقدّم وصفاً شاملاً عنها هو السائح والرحّالة الدانمركي نيبور Neibaur، الذي لفت نظر العلماء إلى المسند والرقم العربي، وأثارت رحلته حماس العديد من علماء الغرب الذين اقتفوا أثره، وكانت لرحلاتهم نتائج علمية في غاية الأهمية تتعلق بتاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام[1].

واقتفى أثر الرحالة الدانمركي الدكتور سيتزن Seetzen الذي تمكن عام 1810 من زيارة جنوب الجزيرة العربية، واستطاع نقش نصوص عربية جنوبية أرسلها إلى أوروبا وكانت ذات فائدة كبرى في تدوين تاريخ العرب قبل الإسلام[2].

وتمكن الصيدلي الفرنسي توماس يوسف أرنو T.J. Arnaud من زيارة اليمن والتجول في أنحائها، واستنسخ ستة وخمسين نصاً كتابياً قديماً[3].

واستطاع اليهودي الفرنسي يوسف هاليفي J. Halévy أن يخترق اليمن على هيئة يهودي متسول من أهل القدس لعلمه أن المسلمين لا يلحقون الأذى بأهل الذمة، فوصل نجران ومأرب وصرواح وأحضر معه 686 نقشاً جمعها من تلك الأصقاع ونشرها في «المجلة الآسيوية» الشهيرة.

ولعل أشهر الرحالة الذين زاروا اليمن أربع مرات وعاد بأكبر قدر من النقوش والنصوص هو أدوارد جلاسر Glaser الذي عاد من الرحلة الأولى عام 1882م ومعه 250 نقشاً، وفي العام التالي بعد عودته أي في عام 1885م بدأ رحلته الثانية إلى الجنوب العربي، ومسح المنطقة من صنعاء إلى عدن، وحصل منها على عدد كبير جدّاً من

---

(1) أ ـ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 125،
ب ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد، ص 86 ـ 87.

(2) المرجع السابق، ص 125،

(3) Arnaud; Relation d'un voyage à Mareb; in Journal Asiatique, 1845, 211, 309, 1874, 3.

النقوش الحجرية ومئتين وخمسين مخطوطاً عربياً.

وفي رحلته الثالثة لليمن التي استغرقت من 1887م إلى عام 1888م، حصل على آثار ونقوش كتابية في غاية من الأهمية، بعد أن تنكر على هيئة فقيه عربي، ووصل مدينة مأرب وجلب معه أربعمئة نص أخذها من العاصمة السبئية ترجع في تاريخها إلى زمن قريب من ميلاد الرسول، كما حصل على نصوص أخرى من مدينة صرواح كان لها أبلغ الأثر في معرفة تاريخ بلاد العرب الجنوبية قبل الإسلام.

وفي عام 1892م، قام «جلاسر» برحلته الرابعة والأخيرة إلى اليمن، إلا أنه لم يتمكن من التجوال في ربوع البلاد نظراً للاضطرابات التي كانت تعمّها، فبقي في صنعاء، لكنه تمكن من الحصول على مبتغاه بعد أن درّب الأعراب على فن طبع الألواح المنقوشة. وهكذا انتشر أولئك البدو في طول البلاد وعرضها، واستنسخوا له النقوش والكتابات القديمة، وبذلك عرفت النقوش القتبانية لأول مرة وضمّها متحف ڤينا إلى يومنا هذا[1].

وتوالى الرّحالة والمستشرقون على الجزيرة العربية فنقبوا عن آثارها، واستنسخوا نقوشها، ووصفوا طبوغرافيتها، وعادات ومسلك سكانها. وحددوا مدنها وقراها، وأشهرهم في هذا المضمار المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» الذي زار مكّة، وتنكر على هيئة مسلم وتسمى باسم عبد الغفار، وكان ذلك عام 1884م، وأقام بمكّة طوال ستة أشهر كانت ثمرتها كتابه «مكّة»، لكنه طُرد منها قبل موسم الحج الذي كان ينوي حضوره ليصفه وصفاً دقيقاً لأنه جعله قبل ذلك موضوعاً لرسالة الدكتوراه[2]. ثم توالت الرحلات إلى الجزيرة العربية من ريتشارد برتون البريطاني إلى حنّا بلنت، إلى تشارلس دوتي إلى تيودور بنت وزوجته، إلى الرحّالة الألماني هانيرش فون مالتزن إلى التشيكسلوفاكي «موسيل» إلى تشارلز هوبر وبرترام توماس الذي استطاع سنة 1929م لأول مرة أن يخترق الربع الخالي، فكشف بذلك بقعة من أكبر البقاع المجهولة في بلاد العرب، وغير هؤلاء كثيرون لا يسع المقام لذكرهم جميعاً.

ولعلّ من هو جدير بالتنويه في هذا الصدد المستشرق النمساوي. . رودو

---

(1) أ ـ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 129.

ب ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص 95.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 246.

كاناكس Rhodo Kanakis الذي تخصص في اللهجات القديمة لجنوب الجزيرة العربية، وترجم العديد من النصوص بلهجة إقليم ظفار ووضع لها نحواً ومعجماً، وكتب بحثاً عن تركيب «اللهجة المهرية». ثم نشر نصوصاً بلهجة قتبان ودرسها، ثم أصدر ثلاث كراسات بعنوان «دراسات في ألفاظ ونحو اللغة العربية الجنوبية القديمة». واستطاع هذا العالم المستشرق أن يكشف الكثير عن حضارة جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام[1].

إن الدراسات العلمية التي قام بها المستشرقون للكشف عن تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام من الأهمية بمكان، لأنها سمحت لنا بالاطلاع على أهم المصادر العلمية حول هذه المنطقة، ولأنها اعتمدت على دراسة اللغات القديمة للمنطقة، وعلى النقوش والنصوص الحجرية التي كتبت بها، ولأنها تناولها العلماء بالتحليل الصارم الذي أدى إلى الكشف عن حقائق علمية ما كان لنا الوصول إليها لولا هذه الجهود التي لا سبيل لنا إلى إنكارها. ومهما كان الدافع لها فإن الاستفادة منها أمر لا يجحده ناكر، ولا يستهين به عالم، ولا يقلل من فائدته منصف.

فإذا ما تركنا مجهودات المستشرقين العلمية حول الكشف عن تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبحثنا في مناحي العلوم الأخرى العربية والإسلامية التي تناولوها بالدرس والتحليل والتمحيص، لعجزنا عن سردها بكاملها نظراً لاتساعها وشموليتها كما أسلفنا القول. ولكن علينا أن نتتبع هذه الجهود العلمية بشيء من التركيز والإيجاز لإظهار مميزات المرحلة العلمية للاستشراق تمهيداً للردّ عليها في الجزء الثاني من هذا الكتاب إن كانت تستحق الرد والنقد والتمحيص. سنقسم هذا المبحث إلى عدة مطالب نتناول فيها مجهودات المستشرقين العلمية حول الدراسات العربية والإسلامية، وسيكون هذا التقسيم على أساس المعيار الجغرافي طالما لا توجد بحوزتنا معايير علمية أخرى نستند إليها. وسنتناول خصائص هذه المرحلة العلمية لدى كل من فرنسا، إيطاليا، بريطانيا، ألمانيا، النمسا، إسبانيا، هولندا، الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية. وهكذا نكون قد اخترنا المدارس الاستشراقية الكبرى التي تتميز بخصائص معينة سنشير إليها في حينها، كما تُمثل هذه البلدان صفوة الدراسات الاستشراقية التي لا يمكن إهمالها. وتركنا عمداً العديد من البلدان التي تزخر بهذه

(1) المرجع السابق، ص 192.

الدراسات إمّا لقلة أهميتها، وإمّا لقلة غزارة إنتاجها، وإمّا لتصنيفها ضمن هذه المجموعة التي أتينا بالتخصيص على ذكرها. وأخيراً فإن المقام لا يسمح لنا بالتعرض لهذه الدراسات في سائر أرجاء المعمورة لأن ذلك الأمر يتطلب منّا دراسة ومنهجاً يغايران ما عزمنا على تنفيذه وخططنا له وحددناه في مقدمة كتابنا. وإذا ما أطلقنا على تقسيمنا مصطلح «خصائص الدراسات الاستشراقية» في البلدان التي ذكرناها فإننا لا نقصد من ذلك بيان الخطوط الأساسية لهذه الدراسات ومميزاتها في كل بلد من هذه البلدان. كما أننا لا نقصد من وراء ذلك إيجاد خصائص معينة لهذه الدراسات تمتاز بها عن البلدان الأخرى، ولا نبتغي ألبتّة إطلاق أحكام عامّة على هذه المدارس الاستشراقية، وتصنيفها من حيث سلبيتها وإيجابيتها لأن هذه الدراسات قد سبقنا إليها الكثيرون، ولأننا نقتصر في دراستنا على القضايا العربية والإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى زماناً ومكاناً ونوعاً. ولأن التطرق إلى خصائص المدارس الاستشراقية الكبرى لا يندرج تحت النشاط العلمي للاستشراق ولكن يمكن تصنيفها ضمن نطاق المناهج العلمية لهذه المدارس وهو الأمر الذي أفردنا له فصلاً خاصاً.
وفي الختام فإنه يجب أن يفهم من العناوين المدبّجة تحت خصائص الدراسات الاستشراقية في البلدان المذكورة من أنها يقصد بها مجال الدراسات العربية والإسلامية في هذه البلدان وبيان تنوعها وأشهر المستشرقين الذين كتبوا حولها، مع بيان خصائصها في شيء من الإيجاز حسبما يقضيه الحال والمقام.

المطلب الأول

خصائص الدراسات الاستشراقية في فرنسا

أشرنا في الفصول السابقة إلى الدور الذي لعبته فرنسا في الدراسات الاستشراقية من تأسيس مدارس ريمس وشارتر لتدريس اللغة العربية، وإلى إنشاء كراس للعبرية والعربية والكلدانية في باريس وبعض المدن الأوروبية الأخرى بعد مجمع ڤينا المنعقد تحت رئاسة البابا كليمانس الخامس عامي (1311 ـ 1321). وإلى إنشاء كرسي للدراسات الإسلامية في جامعة السربون والتي ألحق بها معهد الدراسات الإسلامية.

وأشرنا بشيء من الاقتضاب إلى إنشاء وأهمية المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة عام 1795م، والتي زودت المترجمين والعلماء المتخصصين الذين استعان بهم

نابليون إبّان حملته على مصر، والتي لعبت دوراً هاماً في تطوير الدراسات الاستشراقية بصورة عامة وتعميق الدراسات العربية والإسلامية بصورة خاصة. كما نوّهنا بمعهد مصر الذي أسسه نابليون بالقاهرة وتزويده بمطبعة عربية قامت بنشر وطبع العديد من الكتب والمخطوطات ذات العلاقة بالدراسات الشرقية. ولا ننسى الدور الذي لعبته جامعة السربون وما زالت تلعبه في مضمار الدراسات العربية والإسلامية حيث أنشئ بها قسم خاص بهذه الدراسات يعتبر أقوى الأقسام وأهمها إلى وقتنا هذا. وما زال المئات من الطلبة العرب والمسلمين يتلقون دراساتهم العليا به. وعلينا الآن الإشارة إلى المعاهد الأخرى المتخصصة في هذه الدراسات الإسلامية: منها المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة الذي أنشأه ماسبيرو عام 1880 ومنها معهد الدراسات العليا في تونس، ومدرسة الآداب العالية في الجزائر، ومعهد الدراسات المغربية العليا في الرباط، والمعهد الفرنسي في دمشق، وغيرها من المعاهد الأخرى التي لا تزال تهتم بهذه الدراسات وإن تقلص بعضٌ منها بعد زوال الاستعمار الفرنسي عن شمال إفريقيا.

فإذا ما انتقلنا من المعاهد والجامعات إلى المكتبات الشرقية وجدنا أن بمكتبة باريس الوطنية ـ التي تحتوي على ستة ملايين من الكتب والمخطوطات ـ نحو سبعة آلاف مخطوطة مكتوبة بالعربية وتتناول مسائل علمية وأدبية وتاريخية في غاية الأهمية ناهيك بالمكتبات الخاصة التي كان يمتلكها الرحالة والمستشرقون وما حصل عليه السفراء والقناصل والتّجار من نوادر الكتب والمخطوطات العربية والإسلامية ما لا يقدر بثمن، وما زالت أيدي الباحثين العرب عاجزة عن الوصول إليها.

فإذا ما تركنا الجامعات والمكتبات العامة والخاصة وانتقلنا إلى المجلات المتخصصة في هذا المجال وجدنا العديد منها يصدر من باريس والشرق الأدنى وشمال إفريقيا وأشهرها: (صحيفة العلماء) التي تصدر عن جمعية العلماء الفرنسيين في باريس كل ثلاثة أشهر وتخص الدراسات العربية والإسلامية بنصيب كبير فيها. ومنها «المجلة الآسيوية» الشهيرة التي تصدرها الجمعية الآسيوية الفرنسية من باريس. وكانت في بداية صدورها تحت رئاسة المستشرق «ساسي»، وتعنى خصيصاً بتاريخ وجغرافية وثقافة وحضارة وفنون العرب. ومنها «المجلة الإفريقية» التي كانت تصدرها الجمعية التاريخية الجزائرية في الجزائر منذ عام 1856م. ومنها مجلة تاريخ الأديان، والمجلة التونسية، والمحفوظات المغربية، ومجلة «الدراسات الإسلامية» التي صدرت في باريس عام 1927م، تحت إشراف ماسنيون وبمشاركة معهد الدراسات الإسلامية

باريس، والمعهد الفرنسي في دمشق، ومنها نشرة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية في دمشق، ونشرة الدراسات العربية، ومجلة الدراسات الإسلامية، وغيرها مما يضيق المقام بذكرها[1].

اهتم المستشرقون الفرنسيون باللغة العربية وفقهها ونحوها وآدابها. وبرزوا في هذا المضمار بروزاً واضحاً بما أنتجوا من مؤلفات تتناول هذه المجالات، وتخصص العديد منهم فيها، فهذا المستشرق بوستيل Postel ألف منذ 1539م كتاب قواعد اللغة العربية، كما زاول تدريس العربية بجامعة ڤينا عام 1552م، وكانت نتيجة محاضراته كتاب اللغة العربية والفينيقية، كما أصدر كتاب عادات وشريعة المسلمين، وكتاب وصف القاهرة بالإضافة إلى حصوله على آلاف من المخطوطات العربية والإسلامية حصل عليها إبّان جولته في الشرق ثم باعها لمكتبة هايدلبرج[2]. وهذا المستشرق «أيربلو D'Herbelot» اشتهر بكتابه «المكتبة الشرقية» وهي دائرة معارف تبحث في علوم الشرقيين وتاريخهم وآدابهم وأديانهم ونظمهم، وقد حصل هو الآخر للمكتبة الوطنية بباريس على مجموعة نادرة من المخطوطات العربية والفارسية والتركية. وهذا المستشرق «دي كوروا Du Courroy» يؤلف عام 1848م عن التشريع الإسلامي في المذاهب السنيّة والشيعية والحنفية. وهذا البارون دي ساسي شيخ المستشرقين ورئيسهم دون منازع، أنشأ «المجلة الآسيوية» التي لا تزال إلى الآن من أهم المجلات الاستشراقية في العالم، كما كان أول رئيس «للجمعية الآسيوية». أمّا بالنسبة لمؤلَّفاته القيّمة فإنه لا يعنينا في هذا المقام إلاّ كتابه الهام «النحو العربي» الذي لم يؤلَّف مثله في موضوعه، كما حقق وطبع مقامات الحريري، والإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، وكليلة ودمنة، وغيرها من الكتب المتعلقة بالدراسات العربية وآدابها وفقهها.

وهذا المستشرق «كاتر مير Quatermere» أحد تلامذة دي ساسي ينشر بمقدمة

(1) لمزيد من التفصيل حول المعاهد والمكتبات والمجلات الفرنسية المتخصصة في الدراسات الإسلامية يرجع إلى كتاب نجيب العقيقي: المستشرقون، الجزء الأول، من ص 151 إلى ص 163.

(2) أ ــ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 88.
ب ــ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، 172.

نقدية دقيقة «مقدمة ابن خلدون» في ثلاثة أجزاء، ويصنّفُ كتاباً بعنوان «اللغة العربية وآدابها وجغرافيتها». وهذا «لافاليه» تناول الحضارة العربية في إسبانيا بكثير من الدقة والعمق، مشيداً بها، ومبرزاً لمحاسنها في المجالات الثقافية والزراعية والفنية. وهذا البارون دي سلان Slane نشر وترجم ديوان امرئ القيس، وكتاب الأعيان لابن خلكان، وكتاب تقويم البلدان لأبي الفداء وغيرها من نوادر الكتب العربية التي يضيق بنا المقام عن ذكرها. وهذا رينان Renan يدبج كتاب ابن رشد والرشديين، وتاريخ اللغات السامية الذي أبان فيه علاقة النحو العربي بمنطق أرسطو كما ألف العديد من الكتب الأخرى تتعلق بالنواحي الإسلامية. ولا نستطيع سرد جميع المستشرقين الفرنسيين وما قدّموه من آثار تتناول الدراسات العربية والإسلامية ولكننا نتناول وضع الدراسات العربية والإسلامية في السنوات الخمسين الأخيرة في فرنسا. فنجد في فقه اللغة الكتاب الرئيس في هذا الموضوع لمؤلفه فليش Fleish بعنوان «الوسيط في فقه العربية» طبعة بيروت سنة 1961م وكتابه «اللغة العربية الفصحى ـ محاولة في التركيب اللغوي» طبعة بيروت الثانية سنة 1968م. أمّا في ما يتعلق باللغة العربية الحديثة ومفرداتها، فإننا نشير إلى مؤلّفات كل من ليفي بروفنسال وكولان وبيرشيه وبيلا[1].

أمّا في ما يتعلق بتأليف القواميس فإن المستشرقين الفرنسيين لا يزالون عالة على ما حققه أسلافهم في هذا المضمار باستثناء ما قام به بلاشير وشومي وديتزو من نشرهم «للقاموس العربي الفرنسي الإنجليزي» وهو يعتبر مرجعاً هاماً وضرورياً للدراسات التاريخية واللغوية، أمّا بالنسبة للقواميس المتعلقة بالمصطلحات الفنيّة العربية فإنها نادرة، ولم ينشر مثلها شيء إلى الآن سواء في فرنسا أو غيرها[2].

اهتم المستشرقون الفرنسيون في النصف الأول من القرن العشرين باللهجات العربية العامّية خاصة في المغرب. وقد بدأ الاهتمام بهذه الدراسات منذ بداية القرن الحالي. وتعززت هذه الدراسة على يد وليام مارسيه Marçais 1872 ـ 1956م، الذي تحول من دراسة القانون إلى الدراسات العربية العامية خاصة في ما يتعلق باللهجات المغربية والجزائرية والتونسية، غير أنه لم يهمل اللغة العربية الفصحى التي أعطى فيها

(1) Claude Cahen et Charles Bellat. Les études arabes et islamiques, in Journal Asiatique, Tome CCLXI Année 1973, p. 93.

(2) Ibid, p. 94.

محاضرات قيّمة «بالكوليج دي فرانس». كان كتابه الرئيس حول اللغة العامية ما أطلق عليه «نصوص تكرونه العربية» الذي نشره في باريس عام 1925م، وظهر بعد مماته عام 1956م في ثمانية مجلدات. وفي المغرب فإن المستشرق الجدير بالإشارة في هذا المجال بعد مارسيه هو السيد كولان Colin وقد نشر بمساعدة رينو Renaud عام 1934م كتاب «تهافت الأحباب» والذي يحتوي على النصوص والاصطلاحات المتعلقة بالطب الشعبي المغربي. وفي تونس اشتهر المستشرق داڤيد كوهين Cohen في هذا المجال الذي أصدر دراسة حول «الكلام العربي ليهود تونس». كما خصص دراسة عميقة عن «اللهجة العامية الحسنية» نشرها في باريس عام 1963م. تناولت اللهجات العربية العامية المختلطة بالبربرية في موريتانيا.

وإذا ما اتجهنا نحو المشرق العربي وجدنا أن هناك دراسات أخرى تتعلق باللغة العامية في هذه المنطقة قام بها «مونتاني Montagne» حول النصوص البدوية لشمر والجزيرة ونجد. ونشر بارتلمي Barthélémy عام 1935م، «القاموس العربي الفرنسي للهجات السورية». وتناول آخرون لهجات لبنان وفلسطين والقاهرة وغيرها من المناطق الشرقية[1].

وقد اهتم الفرنسيون باللهجات العربية العامية عندما رفع لواء العودة إليها والاستغناء تدريجياً عن اللغة العربية الفصحى بحجة صعوبتها. ووجدت هذه الدعوة أنصاراً في الشرق. وكان هذا المشروع في أصله استعمارياً يبتغي إدخال العامية بدلاً من الفصحى لزيادة التفرقة بين العرب، وإزالة الوحدة اللغوية التي تعتبر أهم مقومات وحدتهم. والقضاء تدريجياً على لغة القرآن وإدخال نظام اللغات الأوروبية الغربية التي حلّت محل اللغة اللاتينية لدى الغرب. إلاّ أن هذا المشروع لم يحالفه النجاح. وهكذا سخرت هذه الدراسات اللغوية هي الأخرى لأغراض سياسية.

فإذا تركنا فقه اللغة العربية وانتقلنا إلى الدراسات الفرنسية حول الأدب العربي وجدنا أن الصعوبة تكمن هنا في التفرقة بين الدراسات الأدبية وبين الدراسات الدينية والفلسفية و القانونية. وهذا الخلط بين هذه العلوم يجعل الدارس في حالة من الحيرة لبيان المجال الأدبي النقي. علماً بأنه لا توجد دراسات محددة ودقيقة تتناول الأدب العربي باللغة الفرنسية. نعم ترجم المستشرقون القرآن وأشعار الجاهلية إلاّ أنهم أهملوا

---

(1) Ibid, p. 96.

دراسة الأدب العربي الحديث. وهذا الحكم لا يمكن إطلاقه على علاته لأننا نجد بين أيدينا بعض الدراسات عن هذا الموضوع نشرها عبد الجليل، وبيلا، وفييت وميخائيل Miquel. إلاَّ أن أهم دراسة في هذا الصدد هو كتاب «تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي» الذي ألفه المستشرق بلاشير في ثلاثة مجلدات تنتهي عند سنة 125 هجرية 742 ميلادية، وتوفي دون أن يتمّه.

أمّا في ما يتعلق بالشعر العربي فقد ألف السيد «بيريز Pérés» كتابه «الشعر الأندلسي باللغة العربية الفصحى» عام 1937م وأعيدت طباعته عام 1953م. وبدأ المستشرقون الشباب بدراسة الصور الفنية للشعر العربي في الوقت الحاضر دون الاهتمام فقط بالصور التركيبية والاستنباطية. وأهم دراسة من هذا النوع للمستشرق «جان فادي Vadet» في كتابه «روح النسيب الشرقي»[1].

فإذا انتقلنا من الشعر إلى النثر فإن الكتب الأدبية العربية القديمة نادراً ما تمّ نقلها إلى الفرنسية. فمنذ أن نشر دي ساسي كتاب «كليلة ودمنة» لم تُنْقَلْ إلى الفرنسية كتب أدبية عربية مهمة إلاَّ ما ترجمه شارل بيلا من مقطوعات للجاحظ خاصة كتابه البخلاء عام 1951م. كما ترجم جودفري ـ ديمومبين عام 1974م كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة. وترجم بيرشيه عام 1949م كتاب طوق الحمامة لابن حزم. وأخيراً فإن ترجمة كتاب ألف ليلة وليلة قد تمت على يد «جالاند وماردرو» وأعيدت طباعته مرات عديدة[2].

درس المستشرق ميخائيل Miquel الجغرافية الأدبية (العربية)، وكانت نتيجة دراساته كتاب «الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى نهاية القرن الحادي عشر» عام 1967م وترجم «فييت» مؤلفات ابن رسته عام 1955م واليعقوبي عام 1957م وابن حوقل في مجلدين عام 1964م. وقد اعتمد في ترجمة الكتاب الأخير على ما بدأه «كريمر» في هذا الصدد. وترجم هنري ماسيه Massé كتاب ابن الفقيه الهمداني، وترجم سوفاجيه كتاب «رحلات التاجر سليمان» وكتاب «عجائب الهند». وقام بنفس المهمة السيد «كانار» الذي ترجم «رحلة ابن فضلون» وقد سبق ذلك كله ترجمة كتاب: «رحلة ابن بطوطة» و«رحلة ابن جبير» الأول قام بها جودفري ـ ديمومبين، والثاني ترجمه

---

(1) Ibid, p. 97.

(2) Ibid, p. 98.

ديمفريمري وساجنيتي. وهكذا فإنه بالرغم من قلة الكتب الجغرافية العربية المترجمة إلى اللغة الفرنسية فإن هذا القدر الذي أشرنا إليه يعتبر كافياً للإلمام بالأدب العربي الجغرافي من قبل قراء الفرنسية.

فإذا انتقلنا من الجغرافيا إلى التاريخ وجدنا أن المستشرقين الفرنسيين اهتموا بدراسة شمال إفريقيا من حيث تاريخه وجغرافيته وآثاره، وتركيب سكانه. وهذه الدراسات لا علاقة لها في الغالب الأعم بالفترة الإسلامية، كما أن القائمين بها لم يكونوا جميعاً من المستعربين أو المستشرقين لأنها سبقت الفترة الاستعمارية الفرنسية لهذه المنطقة. ويبقى كتاب أندريه جوليان Gulien الموسوم بـ«تاريخ شمال إفريقيا» أهمها جميعاً، إلاَّ أنه يتوقف عند بداية الفتح الإسلامي فقام متخصص آخر في هذا المجال ويدعى روجيه لاتورنو Tourneau باستكمال ذلك النقص. وكان هذا الباحث هو أستاذ للتاريخ في المغرب والجزائر. ثم «أكس» اشتهر بكتابة أبحاث قيمة عن المغرب خاصة بحثه «فاس قبل الحماية الفرنسية». كما اهتم بهذا الجزء من الوطن العربي كل من كولان، وليفي بروفنسال، وبيرك وغيرهم. وخلق هؤلاء الباحثون فريقاً من البحاثة المغاربة ساهموا في كتابة تاريخ بلادهم.

ونظراً للروابط التاريخية بين إسبانيا والمغرب فقد اهتم الباحثون الفرنسيون بهذه العلاقات الوثيقة، وتميز في هذا المجال العالم الفرنسي المستشرق «ليفي بروفنسال» الذي ألف كتاباً حول هذا الموضوع بعنوان «تاريخ إسبانيا المسلمة» نشره في ثلاثة مجلدات. وبقي هذا الكتاب قاعدة أساسية لسائر الدراسات الإسبانية العربية فيما يتعلق بالعلاقات التاريخية، وأصبحت جميع الكتب التي تناولت هذا الموضوع عالة عليه بما امتاز من عمق وتحليل.

فإذا ما تركنا تاريخ شمال إفريقيا وانتقلنا إلى الشرق الأوسط، لاحظنا أن الدراسات التاريخية لا تقتصر على العرب فقط، ولكنها تشمل الفرس والأتراك أيضاً، لأن من تناول التاريخ الإسلامي لهذه المنطقة عالج هذه المناطق الثلاث مجتمعة. وتركزت الدراسات التاريخية للشرق الأوسط على الآثار خاصة أن المستشرق «فييت» وقف جزءاً كبيراً من أبحاثه ودراسته على الآثار المصرية وتاريخها، كما حقق كتاب «خطط المقريزي» وكتب ابن حوقل وابن رسته واليعقوبي. وساهم في هذا الميدان المستشرق «سوفاجيه» بما قدّم من بحوث ذات قيمة علمية بالغة الأهمية تناولت سوريا، والمدينة، ومصر، وإيران وتركيا من الناحية الأركيولوجية والتاريخية. وبموته

تابعت تلميذته «مدام سورديل» تقاليد أستاذها بما لها من شخصية متميزة ومنهجية صارمة والتي كان مؤداها مزج المعرفة التاريخية باللغة والآثار الشرقية[1].

وبالرغم من هذه الدراسة التاريخية الغنية التي تناولت تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والآثار الشرقية، فإن الدراسات المتعلقة بتاريخ الشرق الحديث ليست غزيرة، بل وتكاد تكون مهملة، ومع ذلك فإنه يجب التنويه في هذا الصدد ببعض الدراسات الجديّة كالتي قام بها شفاليه Chevallier حول «مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا» عام 1970م. وكالتي قام بها أندريه ريموند حول «الحِرَف في القاهرة خلال القرن الثامن عشر». وأشرف السيد «كولومب» على مجلة «كراسات الشرق الحديثة» ثم مجلة «الشرق» التي تناولت «تطور مصر الحديثة» وأخيراً أعد بحثه الرئيس بعنوان «المشرق العربي والقوى الكبرى من سنة 1945م إلى سنة 1961م»[2].

كان للتاريخ الروحي للشرق الإسلامي علماؤه ومتخصصوه، وتميز بين هؤلاء كل من فادا Vajda ولاوست Laoust وكوربان Corbin. فقد اهتم الأول بالعلاقات اليهودية العربية في مجال الفكر. وتخصص الثاني في دراسة المذاهب الإسلامية خاصة مذهب ابن حنبل الذي كان يمثله ابن تيمية، ثم اتجه لدراسة ابن باطا والماوردي والغزالي وغيرهم. أمّا الثالث فقد تخصص في التصوف، إلاّ أن دراساته اتجهت نحو إيران والمؤلفات الفارسية، ولكنه مع ذلك اهتم بالمفكرين الذين كتبوا بالعربية وعلى رأسهم ابن رشد. وتخصص «إِرْنَلْدِزْ Arnaldez» في دراسة ابن حزم وبعض الفلاسفة المسلمين الآخرين.

ولا نتعرض في هذا المطلب إلى مساهمات لويس ماسنيون في الدراسات الإسلامية لأننا سنفرد له مبحثاً خاصاً في الفصل المتعلق بمناهج المستشرقين باعتباره صاحب منهج متميز في هذه الدراسات.

تناول المستشرقون الفرنسيون الدراسات الاجتماعية للديانة الإسلامية. وعلى رأس هؤلاء شيلهود Chelhod و«مكسيم رودنسون» و«جان بول شارني»، وأخيراً

---

(1) Ibid, p. 102.

(2) Ibid, p. 103.

المستعرب جاك بيرك الذي سيطر بجدارة على هذا الميدان وذلك عندما بدأ بدراسة العادات والعقليات المغربية، وانتهى بمعالجة المسائل الإنسانية المتعلقة بالشعوب الإسلامية. وقد تميز في هذا الميدان بالخصوص رودنسون بداية من كتابه «محمد» و«جاذبية الإسلام» مروراً «بالإسلام والرأسمالية» و«الإسلام والشيوعية» والعديد من المقالات والبحوث المتخصصة التي تناولت الدراسات الإسلامية مشفوعة بتحليلات عميقة ذات فائدة عظيمة.

أمَّا بالنسبة إلى الدراسات القانونية، فقد تميز في هذا الميدان السيد مايّو Milio الذي دبج كتاباً هاماً بعنوان «القانون الإسلامي»، وتلاه بيرجيه فاشون بكتابه «القانون الإسلامي المقارن». ومساهمات «برونشفج» لا يمكن إغفالها في ما يتعلق بعلم أصول الفقه وغيرها من الدراسات المنهجية التي تناولت الشريعة الإسلامية.

هكذا حاولنا في هذا المطلب إعطاء نبذة موجزة ومركزة عن الدراسات العربية والإسلامية في فرنسا منذ نشوء الظاهرة الاستشراقية حتى وقتنا هذا. ونلاحظ على هذه الدراسة عمقها وشموليتها وتعددها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ثم تناقصها التدريجي وسطحيتها في النصف الأول من القرن العشرين. ونلاحظ ازدهار هذه الدراسات قبل الفترة الاستعمارية وإبانها خاصة في ما يتعلق بشمال إفريقيا والشام. ثم انحسارها تدريجياً بعد انتهاء هذه الفترة التاريخية التي حاول الغرب إبانها إعادة سيطرته على الشرق من جديد.

ولو أردنا بعد هذا العرض استخلاص خصائص الدراسات الاستشراقية في فرنسا لوجدنا أنها تمتاز بالشمولية والتعدد. فهي لم تترك ميداناً من ميادين المعرفة الشرقية إلاّ تناولته بحثاً ونقداً وتمحيصاً، فقد تعرضت لجميع أنواع المعرفة الشرقية من لغات وآداب وتاريخ وجغرافيا وآثار وقانون. كما تعرضت للشرق بكامله من الناحية الجغرافية، ولم تقتصر على الشرق الأدنى والدول الإسلامية بل تناولت بالإضافة إلى ذلك تركيا وفارس، والحضارات الآشورية والبابلية والمصرية القديمة. كما تناولت بمزيد من التركيز ودون تعمق علمي كبير جنوب شرق آسيا والتبت والهند والصين وإندونيسيا واليابان. والسبب في رأينا أن الاستشراق قد نشأ من الناحية العلمية في فرنسا، وترعرع على يدي مستشرقيها وعلمائها بما هيئ له من وسائل علمية مختلفة كالمعاهد والجمعيات والجامعات وغيرها من المؤسسات التي أشرنا إليها في إبانها. كما أن اهتمام فرنسا بميادين الشرق وشمال إفريقيا وغربها من الناحية السياسية اضطرها

إلى دراسة هذه الأصقاع دراسة علمية وافية تناولت سائر مناحي حياتها توطئة لاستعمارها. ولا نغفل العامل الديني والتبشيري الذي سعت فرنسا إلى تحقيقه في أزمنة موغلة في القدم وحتى الآن وذلك بما تمتاز به من نعرة دينية قوية تمثلت في محاولة نشر الكاثوليكية ومنافسة المذاهب المسيحية الأخرى وخاصة البروتستانتية. كما لعبت الحملة الفرنسية على مصر دوراً بارزاً في تقدّم الدراسات الاستشراقية وازدهارها بما اطلعت عليه من كتب ومخطوطات وما اكتشفه علماؤها من آثار، وما تركته من أثر على من أتى بعدها من العلماء والمفكرين والرحالة الفرنسيين الذين تعرفوا إلى الشرق من خلالها فحاولوا التوغل فيه والكشف عن خباياه وكنوزه. يضاف إلى ذلك أن فرنسا قد اهتمت بإفريقيا السوداء، وأرسلت برحالتها إلى تلك الأصقاع خاصة تلك التي تنتشر في ربوعها الديانة الإسلامية فأنتجت لنا أبحاثاً قيّمة في هذا الميدان.

ونود في ختام هذا المطلب الإشارة إلى ما كتبه زميلنا الأستاذ محمد الزيادي في مجلة كلية الدعوة الإسلامية[1] عندما تناول المدارس الاستشراقية. ونشهد منذ البداية لهذا المقال بالأهمية العلمية الكبرى، وبالصعوبة البالغة في تدبيجه، واستخلاص خصائص كل مدرسة استشراقية نظراً لجدة هذا الموضوع وقلة مصادره، وهو مجهود مشكور إلاّ أنه يمتاز بالإيجاز وعدم الشواهد الدّالة على تلك الخصائص. وهذا ليس من عيب الباحث ولكن مجال البحث قد فرض عليه ذلك. لأن المرء عندما يبتغي استخلاص خصائص المدارس الاستشراقية المختلفة عليه قبل ذلك أن يتطرق بإطناب إلى بيان إنتاج تلك المدارس وتأصيلها من الناحية التاريخية وتتبعها من حيث تطورها، والتعرض لها من حيث إنتاجها والأهم من هذا كله بيان خصائص منهجية كل منها. ومع ذلك فإننا قد استفدنا فعلاً من هذا المقال ولا تعليق لنا من الناحية النقدية في ما يتعلق بخصائص المدرسة الاستشراقية الفرنسية إلاّ خلطه بين مؤسساتها وبيان محاسنها من حيث الفهرسة والتوثيق والشمولية وآثارها الثقافية على الشعوب التي استعمرتها وبين خصائص الدراسات الاستشراقية بصفة خاصة، وإغفال ذكر مساوئها من الناحية المنهجية، والقصور الذي اعتراها من حيث تأصيل بعض الدراسات الشرقية خاصة في غير الميادين المتعلقة بالدراسات العربية والإسلامية. ذلك أن الاستشراق الفرنسي وإن

(1) محمد فتح الله الزيادي، مدارس الاستشراق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الثالث، 1986م، ص279 ـ293.

كان قد امتاز بالأصالة والعمق في ما يتعلق بالشرق الأدنى وشمال إفريقيا وغربها، إلاّ أنه يمتاز بالسطحية وعدم الشمولية عند تناوله للأصقاع الشرقية الأخرى كالصين واليابان وإندونيسيا والملايو والتبت.

ولو رجعنا إلى تلك الدراسة الشاملة التي أعدتها «المجلة الآسيوية» عن الدراسات الاستشراقية الفرنسية خلال النصف الأول من القرن العشرين بمناسبة الذكرى المئة والخمسين لتأسيسها لوجدنا عمق الدراسات العربية والإسلامية وتنوعها وكثرتها وغزارتها وللاحظنا أيضاً ضحالة وسطحية وقلة إنتاجها في الميادين الاستشراقية الأخرى[1].

هكذا أتينا بإيجاز على الدراسات العربية والإسلامية في فرنسا مع التطرق لبيان خصائصها وإغفال منهجيتها لأنها ستكون مجالاً لدراسة أخرى في فصل لاحق، وننتقل إلى بيان هذه الدراسات الاستشراقية لدى إيطاليا.

المطلب الثاني

خصائص الدراسات الاستشراقية في إيطاليا

ترتبط شبه القارة الإيطالية بروابط تاريخية وجغرافية وثيقة بشمال إفريقيا والشرق. ويرجع هذا الارتباط إلى القرون السحيقة عندما استولت روما على هذه المناطق واستعمرتها لأحقاب طويلة إلى أن تم طردها عن طريق العرب الذين لم يكتفوا بطرد الاحتلال الروماني ولكنهم عبروا البحر واستولوا على صقلية وجنوب إيطاليا، وبقوا فيها مدة طويلة أثمرت لنا ثقافة رفيعة كان لها شأنها الذي لا يستهان به في ظهور عصر النهضة ثم ما تلاها من عصر التنوير الأوروبي. وهكذا امتدت هذه العلاقة الثقافية عصوراً طويلة بين مدّ وجزر، بين السعي لتحقيق أهداف دينية وبين تطورها لتحقيق أهداف سياسية واستعمارية حيث كانت بلادنا مسرحاً خصباً لها والتي كنا نعاني من آثارها إلى الأمس القريب.

وبالرغم من غلبة الأهداف الدينية ثم السياسية على الاستشراق الإيطالي فإنه قد

(1) انظر هذه الدراسة المنشورة في المجلة الآسيوية «بالفرنسية» سنة 1973م، ص 295.

صاحبه في نفس الوقت اهتمام علمي واضح منذ تجدد تلك العلاقات في صقلية، ومنذ أن بدأت الجامعات الإيطالية تهتم بالدراسات العربية والإسلامية، عندما بدأت جامعة بولونيا سنة 1076م بالاهتمام بالعلوم العربية، وتلتها جامعة نابولي عام 1224م ثم جامعات مسّينا وروما وفلورنسا وبادوا ثم أخيراً الجامعة الجريجورية التي اعتنت بصورة خاصة بالدراسات الإسلامية.

ثم تطور الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية عندما تم تأسيس مراكز للغات الشرقية في روما وفلورنسا. وتبع هذا النشاط الثقافي تأسيس معهد الدراسات الشرقية في روما، والمعهد البابوي للكتاب المقدس، والمعهد البابوي للشرق، والمعهد الشرقي الذي تأسس عام 1929م واهتم بصفة خاصة بالشرق الإسلامي، ومؤسسة كايتاني Caetani للدراسات الإسلامية، والجمعية الآسيوية الإيطالية والجمعية الإيطالية للدراسات الشرقية.

يضاف إلى المعاهد والجامعات المذكورة اهتمام إيطاليا بالمكتبات المتخصصة في الدراسات الشرقية كالمكتبة الڤاتيكانية التي تضم نوادر المخطوطات العربية والإسلامية والتي قام يوسف السمعاني بوضع فهرس المكتبة الشرقية بها. ومنها المكتبة البروزيانية التي تضم ألفاً وأربعمئة مجلد عربي تتناول جميع فروع المعرفة الإسلامية. ومنها المكتبة المديتشية، ويقع فهرس المخطوطات الشرقية في هذه المكتبة في 492 صفحة. ومنها مكتبة بولونيا التي تضم 459 مخطوطاً شرقياً. وعديد غير ذلك من المكتبات العامة والخاصة التي يضيق المجال بذكرها، ولكنها تعطينا صورة عن اهتمام إيطاليا بالدراسات الاستشراقية وكثرة المخطوطات العربية النادرة التي تقبع بها وتنتظر من يزيل التراب عنها ويحققها تحقيقاً علمياً للكشف عن كنوز الحضارة العربية والإسلامية.

لقد كان الاهتمام بدراسة اللغة العربية في إيطاليا واضحاً منذ مطلع القرن الخامس عشر وذلك عندما قام المستشرقون الإيطاليون بتأليف كتب نحوية لهذه اللغة منها كتاب «قواعد اللغة العربية» لواضعه مارتللوتي Martelloti عام 1620، ومنها كتاب «القواعد العربية» لمؤلفه أوبتشيني Obicini، ومنها كتاب «مختصر اللغة العربية» لفليبو غوادانيولي Guadagnoli، وغيرها من الكتب التي تناولت هذا المجال الأمر الذي يعكس الاهتمامات الإيطالية بدراسة اللغة العربية بصرف النظر عن البواعث التي أدت إلى ذلك الاهتمام. إلاّ أن الباعث العلمي لهذا الاهتمام لم يلُح في الأفق إلا في القرن

التاسع عشر عندما وجدت العربية علماء متخصصين درسوها ودرّسوها بالجامعات الإيطالية تحقيقاً لأهداف علمية صرفة وكان على رأس هؤلاء أماري Amari مؤلف كتاب «تاريخ المسلمين في صقلية» والذي لا يزال إلى يومنا هذا المرجع الأصيل في هذا الميدان. فقد اهتم هذا المستشرق بدراسة اللغة العربية، وقام بتدريسها في جامعة «بيزا» كما ترجم العديد من المخطوطات والكتب العربية وأهمها ترجمة «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للإدريسي بالاشتراك مع زميله سكيابريلي[1].

أما بالنسبة إلى الدراسات الإسلامية فقد برز على رأس هذه الدراسة ليوني كايتاني Caetani مؤلف كتاب «الحوليات الإسلامية» بمجلداته العشرة التي تناول فيها التاريخ الإسلامي من مولد النبي إلى سنة 40 هجرية. كما ألف كتاباً آخر بعنوان «تاريخ الشعوب الإسلامية منذ السنة الأولى للهجرة حتى سنة 144 هجرية». وقد أنفق هذا المستشرق ثروته التي تبلغ الملايين على كتابه «الحوليات الإسلامية» حيث ألَّف قافلة ترسمت الطرق التي سلكها الفاتحون العرب الأوائل، وموَّلَها بكل ما تحتاج من عدد وعتاد، وَدَرَسَ دقائق الحملات العربية الأولى وأنتج لنا كتابه المذكور بعد أن صرف ثروته عليه في طبعة علمية فاخرة، ولكنه ويا للأسف الشديد قد ذكر في مقدمته أن الذي دعاه إلى ذلك هو دراسة واستقراء هذه الحملات العربية الأولى للتعرف إلى «المصيبة الإسلامية» حسب قوله[2]. ومما يحار المرء فيه أن هذا المستشرق الذي يصف الإسلام وانتشاره السريع ومبادئه السمحة بـ«المصيبة» هو الذي وقف بكل شجاعة وإباء مناهضاً غزو واحتلال بلاده لليبيا عام 1911م ومندداً بذلك العمل الذي وصفه بالعدوان.

وإذا ذكرنا الدراسات الإسلامية في إيطاليا فإننا لا ننسى مجهودات نَللينو Nallino المتخصص في تاريخ الفلك العربي، والذي حاضر فيه بجامعة القاهرة باللغة العربية، ثم اشتغل بمكتب الترجمة بطرابلس بعد الاحتلال الإيطالي لليبيا، وله أبحاث قيمة في الشريعة الإسلامية ومقارنتها بالقانون الروماني، والعلاقة بين القانون الشرقي

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 363 ـ 366.
ب ـ د. ميشيل جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 88 ـ 89.

(2) د. بنت الشاطئ، تراثنا بين الماضي والحاضر، دار المعارف بمصر، ص 51، بدون تاريخ.

القديم والقانون الشرقي المسيحي. وهو صاحب ذلك الرأي القائل بعدم تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني[1]. ولهذا المستشرق مؤلفات أخرى عديدة تناولت تاريخ البلاد العربية بعد الإسلام وجغرافيتها، وثقافتها، وعاداتها، وأسماءها وقبائلها، وتراجم رجالها، وفهارس مخطوطاتها. وكانت محصلتها ستة مجلدات ضخمة طبعها المعهد الشرقي بروما تحت إشراف ابنته الأستاذة ماريا نللينو. ويمتاز هذا المستشرق بمنهجه التحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض الواسعة الجزئية، ويمتاز أيضاً ببحوثه التحليلية الدقيقة، وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق[2].

وإذا ما ابتغينا بيان الخصائص الاستشراقية للمدرسة الإيطالية فإننا لا ننسى مساهمات كل من جويدي الكبير وابنه جويدي الابن وسانتلانا، فالأول برز في معرفة اللغات السامية، وألقى في الجامعة المصرية القديمة دروساً في الأدب العربي وفقه اللغات العربية الجنوبية، وله إنتاج غزير في الأدب العربي الإسلامي[3]. والثاني اقتفى أثر والده سواء في ميدان التخصص أو التدريس في جامعة القاهرة، أو الاهتمام بالدراسات العربية والإسلامية، كما اهتم بصفة خاصة بموضوع الإسلام والقومية العربية. أما الثالث وهو سانتلانا Santillana فقد اهتم بالجوانب القانونية العربية، وتبحر في الشريعة الإسلامية، وشارك في وضع القوانين التونسية إبان الاحتلال الفرنسي لها. وأخرج لوحده «القانون المدني والتجاري التونسي» وهو المجلد الأول من أعمال «لجنة تقنين القوانين التونسية» ووضعه مرتباً حسب منهج وشكل القوانين الأوروبية، واعتمد في صياغة مواده من الناحية الموضوعية على مذهب الإمام مالك. ويرى

---

(1) صلاح الدين المنجد، المنتقى من دراسات المستشرقين، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد، 1976م، ص 45 ـ 55.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 414.

(3) انظر إنتاج جويدي الكبير في المراجع التالية:
أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 375 ـ 377.
ب ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 133 ـ 138. ج ـ د. ميشيل جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 93 ـ 94.
د ـ د. ميشال فاني، قراءة تاريخية للاستشراق في إيطاليا، مجلة الفكر العربي، السنة الخامسة، 1983م، عدد 31، المرجع السابق، ص 214.

سائتلانا أن الخلاف بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية يرجع إلى خلاف في المنهج لا إلى تعارض أساسي من حيث المبادئ[1]. ونحن نرى إن كان هذا الافتراض يصلح في المسائل المدنية والتجارية فإنه يستحيل تصديقه في النواحي الجنائية نظراً للمبادئ الأساسية المختلفة التي يقوم عليها كلا التشريعين وللمصدر الذي ينبثق كل منهما منه. فالشريعة الإسلامية مصدرها إلهي بينما القوانين الوضعية مصدرها إنساني. أمّا في ما يتعلق بالمعاملات والتي يطلق عليها في القوانين الوضعية مصطلح القوانين المدنية والتجارية والإجراءات بأنواعها الجنائية والمدنية والتجارية فإن المبادئ فيها مشتركة لأنها وضعت لمصلحة المجتمع وتنظيم التعامل بين أفراده، ومن هنا نلمس ما هناك من نظائر وثيقة بين كبار الفقهاء في المدينة والكوفة وقرطبة وبين آراء الأوروبيين حولها.

ومن المستشرقين الإيطاليين المتضلعين في الدراسات العربية والإسلامية ليڤي ديلاّ ڤيدا Levi Della Vida الذي ترك مؤلفات عميقة في هذا النوع من الدراسات تناولت الخلافة والنبي والإسلام والتقويم الميلادي، كما أنه هو الذي نشر كتاب «أنساب الأشراف» للبلاذري، وكتاب «طبقات الشعراء» لابن سلاّم الجمحي. ودبّج العديد من المقالات في الموسوعة الإسلامية الشهيرة تناول الرسول والخلفاء الراشدين والخوارج والأمويين[2].

ولعل من المفيد الإشارة إلى بعض المستشرقين الإيطاليين الذين خدموا الأهداف الاستعمارية الإيطالية في ليبيا. فمنهم نللينو الذي اشتغل في دائرة الترجمة بطرابلس وأشرف على دار المحفوظات العثمانية إلاّ أنه كان حذراً في تعامله مع السلطات الاستعمارية في ليبيا. وقبله كان «باولو ديللا شيلا» الرحالة الإيطالي الذي فاجأته الحرب الليبية الإيطالية هو وبعثته في فزان. وكان يدرس البلاد من جميع النواحي ويساهم في إعطاء المعلومات اللازمة عنها توطئة لاحتلالها من قِبَلِ بلاده، ومنهم «أنجيلو دوكاتي» مؤلف كتاب «العرب والبربر في ليبيا عام 1933م». ومنهم «فرانسيسكو بيجوينو» الذي تناول لغة البربر، ونماذج من علم النفس عند العرب والبربر، وشعب طرابلس، وسكان جبل نفوسة، ومتفرقات عربية وبربرية. وقواعد علم نفوسة، والإسلام في شمال إفريقيا، والبعثة العلمية إلى فزان. والعرب والبربر في ليبيا،

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 234.

(2) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق ص 102.

والكتابات البربرية في الصحراء، وليبيا. ويلاحظ على المواضيع المذكورة تركيزها على العرب والبربر في ليبيا. ولا يخفى على ذوي البصيرة والأفهام الغرض الذي كان يسعى من أجله وهو بيان التفرقة الوهمية بينهما، ودق إسفين الشقاق بينهما حتى تسقط ليبيا ثمرة ناضجة في يد إيطاليا، وذلك باتباع سياسة فرّق تسد والتي آتت أكلها في ذلك الوقت. وكانت هذه الدراسات تمهيداً لها. وتبعه في هذا المجال المستشرق «أغسطينو» الذي كان عقيداً في الجيش الإيطالي واشتغل في ليبيا مترجماً ووضع كتابيه «سكان طرابلس» و«سكان برقة» بعد انحسار المد الإيطالي إلى الشواطئ الليبية بعد أحداث عام 1915م، وكان ذلك الكتاب يرمي إلى دراسة السلالات السكانية في ليبيا وبيان أصلها وتركيبها تمهيداً للتفرقة بين سكانها وآتت ثمرة دراسته أكلها هو الآخر بعد حين. ومنهم المستشرق «أتوري روسي» Rossi الذي كتب عن الغناء الشعبي في طرابلس، واستيلاء فرسان مالطا على طرابلس، والرسائل المتبادلة بين قائد فرسان مالطا وداي طرابلس، والزجل العربي في طرابلس، وليبيا تحت حكم العرب والبربر والأتراك. ومنهم الطبيب «سارنللي» Sarnelli الذي وقف نشاطه على الدراسات الطبية في طرابلس الغرب واليمن ونشر عدة مقالات علمية بالخصوص، ومنهم المستشرقة «بانِتّا» Penetta التي كان من آثارها تقاليد وعادات شعبية من ليبيا، والعادات الشعبية في بنغازي، والأمثال العربية في بنغازي، والملابس الشعبية في بنغازي، ونشرت في حوليات المعهد الشرقي بنابولي دراسات حول الطب والصيدلة في ليبيا وبرقة المجهولة. ومنهم «شيربللا» الذي كانت من آثاره الدراسات الإفريقية والشرقية، ومدرسة القرآن في ليبيا، ورسالة في أعياد المسلمين بطرابلس. ونشر في مجلة ليبيا: تفسير شعيرة إسلامية مسيحية، وكتابة كوفية في طرابلس الغرب، وطابع المجتمع الليبي، والحياة والشعر والتقاليد الشعبية في ليبيا، ولون العلم الليبي في التاريخ والأدب العربي الإِسلامي، والبحر ورجاله في ليبيا ورمضان والتقاليد الشعبية في ليبيا[1].

وأخيراً نشير في ختام هذا المطلب إلى أن خصائص الاستشراق الإيطالي لا تختلف عن الخصائص العامة الأخرى للدراسات الاستشراقية فقد بدأت لتحقيق أغراض دينية ثم تطورت إلى تحقيق أغراض تجارية وسياسية واستعمارية، كما أن قرب

---

(1) استقينا معظم المعلومات الخاصة بالمستشرقين الذين تناولوا الحياة الليبية من مؤلف: نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، من صفحات مختلفة مع تصرف كبير.

إيطاليا من الشرق الأدنى وشمال إفريقيا قد ساهم في ربط علاقات ثقافية مع هذه البلدان والتي كانت وطيدة منذ القدم فأنتجت لنا إنتاجاً غزيراً تناول سائر القضايا الشرقية من أدب ولغة وتاريخ وجغرافيا وتراث.

كما يلاحظ على هذه الدراسات الاستشراقية خلوها من شمول مناطق الشرق الأخرى وتركزت نوعياً على الدراسات العربية والإسلامية، ومكانياً على الشرق الأدنى وشمال إفريقيا، وإفريقيا الشرقية التي احتلتها إيطالية كالحبشة وإريتريا والصومال. كما برز العديد من المستشرقين الإيطاليين المنصفين الذين وقفوا حياتهم، على الأغراض العلمية دون السعي إلى تحقيق أهداف سياسية أو استعمارية مثل «كايتاني» Caetani وجويدي، وسانتلانا، ونللينو، وجبرائيلي، وأموري، وفورلاني، وليفي ديللا فيدا، وبرونود وكاتي المتخصص في الشريعة الإسلامية، وغيرهم كثيرون اهتموا بالحقائق العلمية، وسعوا إلى البرهنة عليها إلاّ أننا لا نغفل العديد من المستشرقين الإيطاليين الذين وضعوا مواهبهم وعلومهم في خدمة الاستعمار الإيطالي في شمال إفريقيا وشرقها. ومع ذلك فقد ساهمت الدراسات الاستشراقية الإيطالية في جمع آلاف المخطوطات العربية النادرة التي لا تزال في مكتباتها المختلفة، والتي تضم كذلك الآلاف من الكتب العربية والإسلامية القيّمة والتي تمّ الحصول عليها عن طريق القساوسة، والرهبان، والسفراء والتجار الذين زاروا الشرق وتجولوا فيه منذ الحروب الصليبية حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، وكان محصولهم هذه المخطوطات والكتب القيّمة، وهذه الدراسات الجادة التي تناولتها الأقلام الاستشراقية المنصفة التي خدمت الدراسات العربية والإسلامية ونشرتها في الآفاق.

المطلب الثالث

خصائص الدراسات الاستشراقية في بريطانيا

كان المعبر الإسباني للثقافة العربية والإسلامية هو السبيل إلى اتصال بريطانيا بهذا المنبع الحضاري عندما أرسلت بعلمائها ومتخصصيها إلى الجامعات الإسلامية التي كانت تشيع النور الحضاري إلى أرجاء المعمورة، فقصدها العديد منهم منذ القرون الوسطى واغترفوا من ذلك المنبع مناهل المعرفة والعرفان، وكان أولهم «إدوارد أُفْ بَاثْ Path» الذي ترجم الفلسفة اليونانية من العربية إلى اللاتينية. وتوالى من بعده ذلك

الجيل من الباحثين الذين كان همهم التعرف إلى الإسلام وحضارته بغية كشف أسراره، والتعرف إلى سر عظمته، وتلمس مواقع القوة والضعف فيه توطئة للقضاء عليه إمّا بتنصير أتباعه وإما بالاستيلاء على أراضيه. وبهذا يكون الدافع الديني هو الذي حدا بالإنجليز إلى التوغّل في مجال الدراسات الاستشراقية. وعندما توالت الأحداث التاريخية وخرج العرب من إسبانيا وصقلية وجنوب فرنسا، وبدأت الحروب الصليبية التي شملت العالم الإسلامي برمّته من شمال إفريقيا إلى الشرق الأدنى، واصل الإنجليز هذه الدراسات الاستشراقية بغية تحقيق أهداف تجارية واقتصادية وسياسية. وزاد الاهتمام البريطاني بمنطقة الشرق بعد أن سيطرت على مقدراته السياسية، واستعمرته بصورة مباشرة، وأناخت بكلكلها على الهند ومصر وغيرها من الأقطار الأخرى الإسلامية، فعمّقت من هذه الدراسات التي لا مناص لها من إجرائها، باعتبارها الأساس الثقافي والفكري لتمهيد الأرضية المناسبة للسيطرة المباشرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الشرقية والإسلامية.

بدأ الاهتمام بالدراسات الاستشراقية في وقت مبكر في بريطانيا وذلك عندما أسس السير «توماس آدمز» T. Adams كُرْسي الدراسات العربية في جامعة كامبريدج عام 1632م. وتلا ذلك تأسيس كرسي آخر للعربية بجامعة أكسفورد عام 1636م. وتوالى الاهتمام بالدراسات الشرقية وخاصة الهندية على يد «وليم جونز»، كما أشرنا آنفاً نتيجة للروابط التجارية بينها وبين بريطانيا. ثم ازدهرت الدراسات الاستشراقية بعد حملة نابليون على مصر، وتخريج أعداد كبيرة من المستشرقين الإنجليز على يد المستشرق الفرنسي «دي ساسي».

تناول الاستشراق البريطاني سائر مناحي المعرفة الشرقية من لغات وآداب وعلوم وفنون وعقائد وتاريخ وجغرافيا وآثار. ولكن الذي يهمنا في دراستنا هو بيان الدراسات العربية والإسلامية، وإظهار الخصائص العامة للاستشراق البريطاني. وكان على رأس المهتمين بالدراسات العربية «سيمون أوكلي» Ockley الذي تولى مهمة تدريس العربية في جامعة كامبريدج عام 1711م، وكان ينظر إلى أهمية اللغة العربية حالة كونها تساعد على فهم اللغة العبرية ـ حسب قوله ـ، وألف كتابه الشهير «تاريخ المسلمين» الذي تناول التاريخ الثقافي والسياسي للإسلام[1].

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 33.

ويأتي بعد أوكلي في الأهمية «جورج سيل» Sale الذي ترجم القرآن ترجمة دقيقة أصبحت المرجع الأساسي للترجمات الواردة بعدها لسنين عديدة، كما خلّفت هذه الترجمة حركة واسعة للتعرف إلى الثقافة الإسلامية، وبيان خصائصها الإيجابية، والتعرف بصورة موضوعية إلى نبي الإسلام والتعاليم المحمدية. وكانت هذه الدراسات مشوبة بالخيال والأسطورة اللذين كانا يلفان الرسول العربي والديانة السماوية التي جاء بها بشيراً ونذيراً.

وبعد أن تعرف الإنجليز إلى الحضارة الإسلامية، واطلعوا على حقيقتها، وما ساهمت به في تقدم الحضارة البشرية بصورة خاصة، أخذت الدراسات الاستشراقية تصطبغ بالصبغة العلمية وإن كانت لا تخلو دوماً من تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالعلم والمعرفة المجردتين. إلاّ أن المجهود العلمي الذي بُذل كان واضحاً بعد زوال تلك الأفكار المشوشة الجانحة عن الحقيقة والمتَّسِمَة بالخيال والتجني وعدم الحيدة والموضوعية. ويرجع هذا الازدهار إلى ازدياد كراسي اللغة العربية بالجامعات البريطانية، وإلى تأسيس معاهد البحوث الشرقية، وإلى إنشاء مكتبات شرقية عامرة بالكتب والمخطوطات الشرقية مثل المكتبة البودلية التابعة لجامعة أكسفورد، ومكتبة جامعة كامبريدج التي وضع «إدوارد جرانفيل» فهرس المخطوطات الإسلامية الموجود بها في 440 صفحة، ومكتبة جامعة لندن، ومكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية وغيرها من المكتبات التي يضيق بنا المقام لذكرها جميعاً[1].

كما ساعد على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا تكوين الجمعيات والمجلات المتخصصة في هذا النوع من الدراسات منها الجمعية الآسيوية في باثافيا بجاوة، والجمعية الآسيوية للبنغال التي أسسها «ويليام جونز» في كلكتّا عام 1784م، والجمعية الآسيوية الأدبية في بومباي، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا وغيرها كثير. فساعدت هذه المؤسسات العلمية من جامعات ومكتبات وجمعيات ومجلات على ازدهار الدراسات الاستشراقية في بريطانيا. وكانت النتيجة البديهية لهذه الحركة الثقافية تخصص العديد من البريطانيين في الدراسات الاستشراقية وأهمهم بالنسبة إلى الدراسات العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر «إدوارد وليام

(1) د. نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 451 ـ 461.

لين» E. W. Lane الذي بدأ في تعلم العربية من تلقاء نفسه، ثم ارتحل إلى القاهرة عام 1825م، وعاش هناك مدة طويلة أتقن فيها العربية وتطبع بطباع المصريين، وبعد ثلاث سنوات من إقامته هناك رجع إلى بلاده إلاّ أنه عاد مرات عديدة إليها. واستطاع بفضل اختلاطه بالأهالي وإتقانه العربية أن يراقب المجتمع المصري مراقبة الخبير الماهر الذي لا يخفى عن بصيرته وبصره شيء. وكانت نتيجة تلك الدراسات الميدانية كتابه «طباع المصريين المعاصرين وعاداتهم». وأصبح هذا الكتاب مصدراً لا يستغني عنه أي باحث يرمي إلى التعرف إلى الشعب المصري وسلوكه وعاداته، ولكنه كالعادة مليء بالأخطاء والتحامل. ثم ترجم كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى الإنكليزية ترجمة دقيقة. ولعلّ أهم كتاب لديه «المعجم العربي الإنجليزي» الذي اشتغل فيه طوال خمسة وثلاثين عاماً. وتكمن أهمية هذا المعجم في رجوعه إلى أمهات الكتب العربية للبحث عن المفردات ومعانيها. وكانت جميع المعاجم الأجنبية التي ألفت عن العربية عالة عليه[1].

وتوالى المستشرقون الإنجليز بعد «لين» مثل «بالمر» ورتشارد برتن، ولورنس العرب الذين أشرنا إلى نشاطهم السياسي في فصل سابق. وممن هو جدير بالذكر من المستشرقين «مرجليوث» Margoliouth الذي كان أستاذ العربية بجامعة أكسفورد. وقد نشر كتاب «معجم الأدباء» لياقوت الحموي. كما كان لكتابه «منشأ الشعر الجاهلي» أثره الواضح في كتاب «طه حسين» «في الشعر الجاهلي» الذي شكك في صحة شعر وشعراء الجاهليين. ويليه في الأهمية نكلسون Nicholson الذي يعتبر بحق حجة في التصوف الإسلامي، وهو صاحب الرأي القائل بأن أصل الصوفية نابع من الزهد الذي يرجع في تكوينه إلى أصل إسلامي. إلاّ أنه خضع بعد تطوره لتأثيرات أجنبية كالهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة. وكتابه «متصوفو الإسلام» يعتبر فريداً في نوعه ولا يجاريه في هذا المضمار إلاّ كتاب «ماسينيون» «عذاب الحلاج، شهيد التصوف في الإسلام».

---

(1) أ ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 357 ـ 361.
ب ـ د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 36 ـ 38.
ج ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 480 ـ 481.
د ـ إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق الصفحات: 43، 49، 51، 52، 56، 81، 113، 123، 135، 145، 190، 191، 193، 197، 199، 201، 202، 205، 206، 208، 217، 218، 222، 232، 233، 242، 246، 247، 252، 277، 284، 286، 330، 347، 355.

ومن المهتمين بالدراسات التاريخية «توماس كارلايل» Carlyle الذي ألف كتاب «الأبطال» ووضع فيه النبي محمداً في قمة الأبطال الذين غيروا مجرى التاريخ، فهو لا يعتبر النبي محمداً أسطورة، وليس شهوانياً وليس ساحراً، وليس نبيّاً مزيفاً أكلته الخنازير وهو سكران كتلك الصفات الباطلة التي أطلقها عليه الكاتب الإنجليزي «جون لوجيت» J. Lodgate [1]، ولكنه رجل ذو رؤية حقيقية، وقناعات عميقة، إلاّ أنه هو الذي ألَّفَ القرآن الذي هو: «خليط مهلهل مشوّش ممل، خام، مستغلق، تكرار لا نهاية له، وإسهاب وإطناب ومعاضلة، خام إلى أقصى الدرجات، ومستغلق ـ وبإيجاز غباء فارغ لا يطاق ـ». وهكذا يرى القارئ رأي هذا الكاتب في القرآن الكريم والذي يناقض ما هو عليه فعلاً من البلاغة والسلاسة وقوة الحجة، وبعيد جدًّا عن الصفات التي ألصقها به. ومع ذلك ترى العرب يمجدون هذا الكتاب ويثنون عليه دون أن يطلعوا على مقولته المضللة التي لا تستند إلى أساس من العلم والمعرفة.

برز بعد الحرب العالمية الثانية مستشرقون بريطانيون كانت لهم اليد الطولى في استمرارية الدراسات العربية والإسلامية في بلادهم منهم «الفرد غيّوم» Guillaume الذي شغل منصب أستاذ اللغة العربية في معهد الدراسات العربية والإفريقية، وهو عضو بالمجمع اللغوي بدمشق، والمجمع العلمي ببغداد، وله مؤلفات هامة منها تقاليد الإسلام، وتأثير اليهودية على الإسلام، والنبوءة والكهانة، والإسلام، وحياة محمد، وضوء جديد على حياة محمد. ومنهم المستشرق آربري J. Arberry الذي جاب مصر والشرق، وألف كتاب «المستشرقون البريطانيون». وشغل كرسي الدراسات العربية بجامعة لندن. ثم تولى رئاسة كرسي الدراسات العربية بجامعة كمبردج. وهو مؤلف العديد من الكتب منها «ملامح الحضارة الإسلامية»، «الوحي والعقل في الإسلام»، والصوفية عند متصوفي الإسلام، والشعر العربي الحديث وغيرها كثير[2].

ويأتي بعد آربري السير «هاملتون جيب» Gibb الذي يعتبر أبرز مستشرق بريطاني

(1) محمد عصفور، صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي حتى القرن الثامن عشر، مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن العدد 4، 1978م، ص 142.

(2) Thomas Carlyle, on Heroes, Hero - Worship, and the Heroic in History; Longmans Green and Com. 1969, p. 63.

وقد نقلنا ترجمة كلام كارلايل من كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق، ص169.

في القرن العشرين. وعين عضواً بالمجمع العلمي بدمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة لإتقانه اللغة العربية. وشغل منصب أستاذ اللغة العربية بجامعة لندن، وله مؤلفات عديدة تناولت الدراسة والحضارة الإسلامية منها: الفتوحات العربية في آسيا الوسطى، والمدخل إلى تاريخ الأدب العربي، وحياة صلاح الدين، واتجاهات حديثة في الإسلام، ودراسات حول الحضارة الإسلامية وغيرها من الكتب التي تناولت هذا الفرع من الدراسات الاستشراقية.

ومن المستشرقين البريطانيين البارزين مونتجمري وات Watt الذي تناول الفكر الإسلامي السياسي، والوحي، وحياة محمد في مكة والمدينة، وغيرها من الكتب التي أبانت عن الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها على الحضارة الغربية الحديثة ككتابيه «تأثير الإسلام على أوروبا القرون الوسطى» و«العظمة التي كانت للإسلام»[1].

إن الخصائص المميزة للدراسات الاستشراقية البريطانية تتلخص في شموليتها وتعددها، لأنها تناولت سائر الدراسات الشرقية من علم وفن وأدب وتاريخ وفلسفة وعمارة وآثار. كما أن هذه الدراسات لم تقتصر زماناً على فترة تاريخية محددة ولكنها تناولت الشرق القديم والحديث. أمّا بالنسبة للمكان فإنها قد شملت الشرق بكامله ولم تقتصر على الشرق الأوسط فقط. والسبب في ذلك يعود إلى اهتمام بريطانيا السياسي بالهند وجنوب شرق آسيا. غير أن مصالحها السياسية المتجددة دفعتها إلى التركيز على منطقة الشرق الأوسط إبّان وبعد الحرب العالمية الأولى لأهمية قناة السويس الاستراتيجية، ولاكتشاف النفط بكميات ضخمة في هذه المناطق، ولاتساع المبادلات التجارية بينها وبين أقطار الخليج والسعودية والهند.

يمتاز الاستشراق البريطاني بدوافعه الاستعمارية. وقد ضربنا الأمثلة تلو الأخرى في الفصل السابق الذي أثبتنا فيه مساهمات المستشرقين الإنجليز في ترسيخ السياسة الاستعمارية بالشرق مثل بالمر ولورنس وفلبي وغيرهم كثيرون.

كما زاد الاهتمام باللغة العربية في بريطانيا نظراً للمصالح الاقتصادية التي تربطها بالشرق الأوسط. وسعيها الدؤوب للسيطرة على الثروة النفطية، وتعيين خبراتها في هذا المجال الاقتصادي الحيوي الهام بحيث صارت العربية تتبوأ المرتبة الخامسة بين

---

(1) د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، المرجع السابق، ص 46 ـ 54.

اللغات الأجنبية ذات الأهمية الخاصة بالنسبة لها. وقد دأبت الحكومة البريطانية على اختيار ممثليها الدبلوماسيين من بين الذين يتقنون اللغة العربية بالإضافة إلى استعانة الدويلات العربية في الخليج بخبراء بريطانيين في المجالات السياسية والاقتصادية والتجارية فوجب أن يكون هؤلاء ممن يتقنون اللغة العربية.

يمتاز الاستشراق البريطاني بالتخصص بالنسبة إلى دارسيه، فنجد كل مستشرق يتخصص بنوع معين من الدراسات الاستشراقية فأحدهم في اللغة، والآخر في الحضارة العربية والإسلامية، وثالثهم في الأدب، ورابعهم في الفن، وخامسهم في الآثار وهكذا. وقلما تجد مستشرقاً بريطانياً واحداً شملت دراساته وبحوثه معظم مجالات الدراسات الاستشراقية. وكما كان التخصص النوعي هو ميزة البريطانيين فإن العديد منهم تخصص كذلك في المناطق المشمولة بهذه الدراسة، فتجد بعضهم يتخصص في مسائل الشرق الأوسط، وبعضهم الآخر في الدراسات الهندية ولغاتها. وبعضهم في الدراسات الصينية والإفريقية وهكذا.

إن أهم ميزة يمكن أن توصف بها الدراسات الاستشراقية البريطانية هي قيامها على تحقيق الدوافع السياسية الاستعمارية، لأن ازدهار هذا النوع من الدراسات لم يتم إلاّ بعد سيطرة بريطانيا على الهند والشرق الأوسط، وقد شمل الاهتمام الاستشراقي البريطاني إفريقيا السوداء ومصر. ولكنها أهملت إفريقيا الشمالية لأنها وقعت تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي. وقلّما تجد مستشرقاً بريطانياً تناول هذه المنطقة بالدرس والتحليل لأنها كانت من نصيب المستشرقين الفرنسيين كما رأينا سابقاً. وبالرغم من سيطرة الدوافع السياسية على الدراسات الاستشراقية البريطانية فإن هذه الدراسات لم تهمل الدوافع الدينية قديماً وحديثاً وما انتشار البعثات التبشيرية البريطانية في الشرق الأوسط وإفريقيا إلاّ دليل واضح على ذلك وهو ما سبق أن أشرنا إليه في إبّانه.

المطلب الرابع

خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا

بالرغم من اتصال ألمانيا بالشرق منذ الحروب الصليبية الأولى، وانشقاقها عن الكاثوليكية بعد الثورة الدينية التي قادها «مارتن لوثر». وبالرغم من تدبيج بعض الكتب عن اللغة العربية وخاصة كتاب «كريستمان» الذي أعده لتعليم كتابة الحروف العربية منذ

1585م. وبالرغم من حاجة المذهب البروتستانتي الجديد لدراسة التوراة لمقارعة ومجادلة الكاثوليكية فإن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تزدهر إلا في القرن الثامن عشر خلافاً للبلدان الأوروبية الأخرى. وبلغت هذه الدراسات أوجها بعد أن تخرج على يدي «دي ساسي» عشرات من المستشرقين الألمان.

يعتبر الدارسون أن الرائد الألماني الأول الذي وَقَفَ نفسه على الدراسات العربية والإسلامية هو «رَايْسَكَهْ» المتوفى عام 1774. لقد تعلم العربية دون معونة من أحد، واشترى كل المؤلفات العربية التي وصلت إليها يده بالرغم من فقره المدقع. وبدأ نشاطه العلمي بنشر المقامة السادسة والعشرين من مقامات الحريري بعد أن ترجمها إلى اللاتينية. وعندما انتقل إلى جامعة «ليدن» وَقَفَ دراسته على «المعلقات» خاصة تلك المتعلقة بطرفة بن العبد حيث درسها دراسة علمية نقدية في غاية الدقة والمهارة بعد أن ترجمها هي الأخرى إلى اللاتينية. ثم قام بفهرسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة «ليدن»، واستنسخ مؤلفات ابن قتيبة، وأبي الفداء وابن أبي أصيبعة. ويعتبر هذا المستشرق المؤسس الحقيقي لدراسة اللغة العربية في ألمانيا وأوروبا، ومات فقيراً معدماً بعد أن أطلق على نفسه «شهيد الأدب العربي»[1].

وازدهرت الدراسات الاستشراقية في ألمانيا بعد رايسكه بفضل إنشاء كراسٍ عديدة لتعليم العربية في ألمانيا وازدياد المكتبات الشرقية التي اكتظت بالآلاف من المخطوطات والمؤلفات العربية والشرقية النادرة، وإنشاء المطابع الشرقية وتأسيس الجمعيات الشرقية كالجمعية الشرقية الألمانية التي أسست على غرار الجمعيتين الآسيوية الفرنسية والآسيوية البريطانية، وإصدار المجلات المتخصصة كالمجلة الشرقية الألمانية، ومجلة الجمعية الألمانية للدراسات الفلسطينية، ومجلة الآداب الشرقية، ومجلة الإسلام التي أنشأها «بيكر» ومجلة عالم الإسلام التي أنشأها مارتن هارتمان،

---

(1) أ ـ صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، دار الكتاب الجديد بيروت، ص 15 ـ 24.
ب ـ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 203 ـ 209.
انظر ذلك التطابق الشديد بين المقالين في المرجعين السابقين مما يدل على اقتباس الثاني من الأول دون الإشارة إلى ذلك مطلقاً.
ج ـ د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، االمرجع السابق، ص 190 ـ 191.
د ـ د. نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 692 ـ 694.

ومجلة إسلاميات التي أنشأها فيشر وغيرها من المطبوعات التي تهتم بالدراسات الإسلامية والشرقية، وقد ساعدت هذه العوامل مجتمعة على نمو وازدهار الدراسات الاستشراقية في ألمانيا. فبرز في العربية «فريدريش روكرت» Rückert، الذي تتلمذ على يد المستشرق النمساوي الكبير «جوزيف بُور جشتَالَهْ» وتعلم منه اللغة العربية والفارسية، وانكب على دراسة المخطوطات الشرقية، وترجم أشعاراً لبعض الصوفيين العرب كـ«جلال الدين الرومي والحافظ الشيرازي»، وترجم قسماً من القرآن الكريم، وترجم مقامات الحريري بطريقة بديعة تكاد تكون مطابقة لأصلها العربي. وكانت له منهجية فريدة في تعليم اللغات الأجنبية لطلبته، فهو لا يلقن لهم أوليات النحو والصرف ولكنه يشرح لهم المتن الذي يدرّسه بطريقة مباشرة، كما أنه لم يعتن بأشكال الكلمات بل كان يقرأ بعضها ملحناً في التلفظ بها[1].

وبرز في الميدان الاستشراقي الألماني العالم والرّحالة «هانيرش بارث» Barth الذي انطلق من مدينة طرابلس في رحلة إلى وسط وغرب إفريقيا استمرت خمس سنوات من عام 1849 ـ 1855م. كان نتاجها مؤلفه الضخم «رحلات استكشافية في شمال ووسط إفريقيا». وقد أسعفنا الحظ بقراءة هذا المؤلف الضخم المكون من ثلاثة مجلدات بالإنجليزية. وكان إعجابنا به شديداً حتى إننا قررنا أن نفرد له دراسة خاصة إذا ساعدتنا الظروف على ذلك. أمّا بالنسبة لمساهماته الاستشراقية فإنها تتلخص في اطلاعه على مخطوطات نادرة بمدينة تمبكتو التي زارها بالرغم من الظروف القاسية التي تعرض لها. فقد بقي في تلك المدينة ثمانية أشهر تحيط به الأخطار المحدقة، معرضاً للطرد أو القتل ومع ذلك استطاع أن يستنسخ العديد من تلك المخطوطات القيمة منها «تاريخ السودان» لمؤلفه «أحمد بابا» الذي اقتطف منه بعض المعلومات والمقاطع التاريخية الهامة بحيث حصل على فكرة جديدة تماماً حول التطور التاريخي لمناطق النيجر الأوسط، وهو يأسف على عدم استطاعته نقله بكامله للظروف السيئة التي كانت محيطة به. وأعطى نبذة عن كتاب «تزيين الورقات» لمؤلفه عبد الله بن فوديو، وهو موجز لتاريخ مناطق فولبه. وأعطى نبذة كذلك عن كتاب «الإنفاق الميسور» لمؤلفه محمد بيللو. كما أورد في كتابه المذكور معلومات قيّمة عن مملكة البورنو ومملكة سونغهاي. وبيّن كيفية انتشار الإسلام بالطرق السلمية في وسط وغرب

(1) صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان، المرجع السابق، ص 58.

إفريقيا. وتناول كتابه أيضاً دراسات حول اللغة العربية في السودان. ووصف الطريقة التي تمّ بها تدريس هذه اللغة للتلاميذ وهي المعروفة لدينا بالكتاتيب[1]، وأخيراً فإننا لا نستطيع أن نفيَ هذا المستشرق حقه في هذه الورقات وهو يحتاج كما أسلفنا إلى دراسة خاصة به لأهميته التاريخية لبلادنا ووسط وغرب إفريقيا.

ومن كبار المستشرقين الألمان «فلوجيل» FLügel واضع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وناشر كتاب كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة، وكتاب «الفهرست» لابن النديم، وواضع فهرس المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة فيينا.

وممن يجدر ذكرهم من المستشرقين الألمان السيد «اهلفارت Ahlwaradt» الذي تعلم العربية وأتقنها، وهو الذي وضع فهرس مكتبة برلين عن المخطوطات العربية والذي بلغ عشرة مجلدات ضخمة وأمضى في تصنيفه عشرين سنة[2].

ولا بد من الإشارة في هذا الميدان إلى المستشرق «جوليوس فلهاوزن» الذي برز في دراسة التاريخ اليهودي، انتقل بعدها إلى دراسة الوثنية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام لدراسة التربة التي نشأ فيها الإسلام، انتقل بعدها إلى الحقبة الإسلامية فحقق تاريخ الطبري وألف كتابه «الأحزاب المعارضة في الإسلام»، ثناه بكتابه الهام «الأمبراطورية العربية وسقوطها»، ويتميز منهجه بالبساطة في الأسلوب، والوضوح في الأفكار، والإلمام بالأحوال السياسية والاقتصادية والسلوكية للفترات التي يؤرخ لها ساعياً إلى اكتشاف العوامل والقوى المؤثرة في الأحداث التاريخية[3].

ولا ننسى في هذا المقام «تيودور نولدكه Nöldcke» المشهور بكتابه «نشوء وتركيب السور القرآنية» ثم ثناه بكتاب «تاريخ القرآن»، الذي عالج فيه هذا الموضوع الحساس بمنهجية لم يسبقه فيها أحد، بحيث يعتبر بحق واضع أسس البحث العلمي للدراسات القرآنية التي جاءت بعده.

أمّا عن مساهمات «بروكلمان» في الدراسات العربية والإسلامية فإنها لا يمكن أن

---

(1) Barth (H) Travels and discoveries in North and Central Africa, 3 vols, Frank Cass and Company LTD. London, 1965, 2166 pages.

(2) د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص 196.

(3) المرجع السابق، ص 197.

تغفل بل يجب النظر إليها بعين التقدير والإعجاب. فهو عندما ألف كتابه الشهير «تاريخ الأدب العربي» فقد قصد به: كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي لتوصيله إلى الذاكرة، ولم يقتصر على تلك النظرة العربية البحتة للأدب العربي، المحدودة بحدود الزمان والمكان، والتي تتجه في مجملها إلى تنمية الذوق الأدبي، أو تربية ملكة النقد المنهجي، أو الوصف التاريخي بين أساليب الكلام العربي، ومنازع إنشائه وصياغته، ومذاهب مدارسه في مختلف العصور الأدبية. ولكنه نظر في حقيقة أمره إلى الاتجاه الإنساني العالمي الشامل الذي لعبته الثقافة والفكر العربيان. فهو قد نظر إلى الحياة العربية العقلية قبل كل شيء... إلى مكان هذه الحياة في العالم المحيط بها، متى ظهر احتكاك أو اتصال بذلك العالم. وهو بذلك لم يحدد مفهوم تاريخ الأدب العربي كثمار الشعر فقط بأوسع معانيه فحسب، كما هو مفهوم لدى شعوب الثقافة الحديثة. ولكنه حدد هذا المصطلح بجمعه «آثار المعرفة إلى آثار فنِّ القول». وبذلك أدخل إلى الأدب تاريخ العلوم المختلفة في دائرة البحث الأدبي التاريخي. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن مفهوم الأدب العربي عند بروكلمان هو «المأثور من المنظوم والمنثور». ومن ثم ينبغي على مؤرخ الأدب العربي أن يدخل كل ظواهر التعبير اللغوي في دائرة عمله ولا يجوز له الاقتصار على فن القول في نطاق أضيق إلاّ في العالم الحديث. ومن هنا كان كتاب بروكلمان شاملاً للشعر، والنثر، والتاريخ، وأدب السمر، وكتب الثقافة العامة، وعلوم القرآن والحديث والفقه، والطب والجغرافيا والعلوم الطبيعية والخفية والموسوعات. وبعبارة واحدة جامعة مانعة كل ما له علاقة بالثقافة الإنسانية في أسمى معانيها، وأبهى صورها، وأجلِّ منظر لها.

ويعتبر كتاب بروكلمان موسوعة لا غنى عنها لأي باحث في الدراسات العربية والإسلامية وأهم سفر ألف في موضوعه، ويمتاز بمنهجية صارمة لا نظير لها. وقد قضى مؤلِّفه خمسين سنة من عمره وهو يجمع ويدرس ويراجع مواد كتابه حتى وصل إلى ما هو عليه من الضخامة والإتقان والإبداع.

وإذا تركنا بروكلمان ونشاطه الذي لا نظير له في مجال الدراسات العربية فإننا لا ننسى في هذا المقام «بيكر» و«شاخت»، إلاّ أننا نرجئ البحث فيهما حيث سنتناول الأول في الفصل الخاص بمناهج المستشرقين ونتعرض للثاني في الفصل الخاص بالمستشرقين والسنة النبوية.

ويطول بنا المقام لو أردنا تتبع المستشرقين الألمان ومساهماتهم في مجال

الدراسات العربية والإسلامية ونكتفي بهذا القدر الذي يعطي لمحة مركزة عن نشاطهم في هذا المضمار. ونتعرض إلى خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا، ونؤكد أن معظم الباحثين العرب قد اتفقوا على عدة خصائص معينة تتميز بها ألمانيا في الخصوص أهمها: عدم خضوع الاستشراق لغايات سياسية أو دينية أو استعمارية بحجة أن ألمانيا لم يُتَحْ لها استعمار البلاد الإسلامية، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق. وهذه الخاصية ليست صحيحة في إطارها العام لأن الاستشراق الألماني كان مبعثه تحقيق الأهداف الدينية، وقد نشأ في بدايته لهذا الغرض خاصة عندما وَقَفَ جهده على دراسة التوراة واللغة العبرية باعتبارها مدخلاً لفهم الإسلام واللغة العربية بالإضافة إلى مساهمات ألمانيا في الحروب الصليبية وخاصة الحملة الثانية منها. علماً بأن المستشرقين الألمان في القرن الثامن والتاسع عشر اهتموا بتحقيق الأغراض السياسية لبلادهم. بل إن الرحّالين الألمانيين اللذين أشرنا إليهما في ثنايا بحثنا وهما «هورنمان وبارت» المسخران من قبل الجمعية الجغرافية البريطانية قاما برحلاتهما لتحقيق الأهداف السياسية الاستعمارية. فهذا بارت كثيراً ما يورد في ثنايا كتابه «الرحلات» عن الآفاق التجارية والاقتصادية التي يمكن للحكومة البريطانية جنيها من وراء توغلها في إفريقيا الوسطى. وكثيراً ما يستشهد ببعض الاضطرابات السياسية التي كانت تسود الممالك الإفريقية ويصفها بأنها أصبحت جاهزة للانقضاض عليها. وكثيراً ما ركز على الآفاق التجارية لمدينة «أغاديس وتمبكتو وسوكوتو» وغيرها من المراكز الإفريقية. بل إننا نراه في أحد مقاطع كتابه ـ وقد تعرض للاعتقال من قِبَلِ بعض القبائل الإفريقية ـ يقول «لو أتيحت لي الفرصة لناشدت الحكومة البريطانية باحتلال واستعمار هذه المنطقة في أسرع وقت ممكن»[1].

إن ألمانيا لم تتعفف عن استعمار البلاد العربية والمشرق ولكن الظروف الدولية منعتها من ذلك، خاصة المنافسة البريطانية لها. وحاولت مرات عديدة النفاذ إلى الشرق عن طريق تركيا، وجندت العديد من المستشرقين لتمهيد الأرضية اللازمة لهذا المشروع ومنهم «بيكر» إبان الحرب العالمية الأولى، وقد كانت دراسات هذا

---

(1) يؤسفني عدم استطاعتي الاستشهاد بالصفحة التي وردت فيها هذه المقولة الاستعمارية، لأنني قرأتها بتركيز في كتاب بارث، ولم أستطع الاهتداء إليها في المجلدات الثلاثة التي تبلغ آلاف الصفحات. . . فليعذرني القارئ، وإن كنت واثقاً بوضوح ذاكرتي في هذا النقل.

المستشرق حول «المسألة الشرقية» محل انتقاد شديد من قِبَلِ زملائه الآخرين الذين يرون تكريس هذه الدراسات لأغراض علمية صرفة. وبذلك فإن من ذهب إلى القول بعدم خضوع الاستشراق الألماني لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية قد جانبه الصواب خاصة إذا علمنا أن ألمانيا قد احتلت «التوجو» وبعض الأقاليم الواقعة في جنوب إفريقيا وأثارت القضية المراكشية مع فرنسا عشية الحرب العالمية الأولى. بل ولعل إشعالها لشرارة الحرب العالمية الثانية تنفيذاً لنظريتها حول «المجال الحيوي الألماني» لأبلغ دليل على نيّاتها الاستعمارية.

نعم، تميز الاستشراق الألماني بالدراسات الشرقية القديمة والحقبة الإسلامية واهتم بالآثار والأدب والفن، وهذا النوع من الدراسات عادة ما يكون خالياً من تحقيق أية أغراض سياسية. ولكن الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تقتصر على الميادين الكلاسيكية، فكثيراً ما عالجت القضايا الحديثة للعالم العربي والإسلامي، وهذه المعالجة لا تخلو أحياناً من محاولة تحقيق بعض الأهداف السياسية خاصة قُبَيْلَ الحرب العالمية الأولى والفترة الواقعة بين الحربين العالميتين.

إن الاستشراق الألماني امتاز عن بقية المدارس الأوروبية الأخرى بغلبة الروح العلمي على أبحاثه والتي تتسم غالباً بالموضوعية والتجرد والإنصاف. ولكن هذه الروح العلمية قد استخدمت أحياناً لتحقيق أغراض سياسية. لأننا قد أسلفنا القول في اختلاط الدراسات العلمية بتحقيق الأهداف الأخرى.

يضاف إلى ذلك أن الروح العلمية التي تميزت بها المدرسة الاستشراقية الألمانية مبعثها تلك الخصال المميزة للشعب الألماني المجبول على الدقة البالغة، والعناية الفائقة، والصبر الجميل، واتباع المنهج العلمي الصارم بأعلى المقاييس العلمية المتعارف عليها. ومع ذلك فلم يخل هذا المنهج العلمي الصارم من تحقيق أهداف سياسية.

نعم؛ لقد جاءت الدراسات الاستشراقية الألمانية خالية من العداء للعرب أو التحامل عليهم. والسبب في رأينا يرجع إلى اهتمام هذه المدرسة بالتراث العربي القديم والآداب والآثار القديمة. ولكن هناك العديد من الدراسات الألمانية أساءت إلى العرب والمسلمين خاصة في ما يتعلق بمصدر القرآن، وحياة النبي العربي، وتطور الأمبراطورية الإسلامية وبيان نظام حكمها المعتمد على الثيوقراطية. ومع ذلك فإننا نرى أن هذه الأفكار التي لا توافقنا ليس مرجعها التعصب والهوى أو كره العرب، ولكنها تعود إلى

اختلاف المنهجية المطبقة على الدراسات الإسلامية وهي تلك التي تعتمد على «النقد التاريخي»، كما تعود إلى عدم إيمان أولئك الدارسين بقدسية القرآن الكريم ونبوة الرسول العربي. ونحن لا نستطيع لومهم على موقفهم هذا لأنه موقف مبدئي نابع من معتقداتهم ومناهجهم، ولكن علينا بيان الشبهات التي تعتري هذه الأفكار والرد عليها بعلمية وموضوعية كما سيأتي أوانه في القسم الثاني من هذه الدراسة.

لا ننكر مساهمات المدرسة الألمانية في نشر الثقافة الإسلامية، وبيان الحضارة العربية وذلك لما نشرت من نصوص قديمة ساعدت على نشر آلاف من أمهات الكتب العربية والإسلامية، وجعلتها ميسرة للمثقفين الغربيين. كما كانت مجهوداتها لا تُنسى في مجال فهرسة المخطوطات العربية، وقيامها بتصنيف العديد من المعاجم العربية، واهتمامها بالدراسات المختلفة في ميادين الثقافة الإسلامية، واتباعها لمنهج علمي دقيق فرضته الطبيعة الألمانية وخصال شعبها. واهتمام هذه المدرسة بعد الحرب الثانية بأحوال الوطن العربي ودراسته من جميع جوانبه. وهذه جميعها خصائص إيجابية لا ننكرها، أو نقلل من قيمتها، أو نبخسها حقها ومع ذلك تبقى هذه الدراسات ليست مجردة من الأهواء وتحقيق أغراض، لا علاقة لها بالمنهجية العلمية والموضوعية والحيادية.

هكذا أتينا على بيان المدرسة الاستشراقية الألمانية، وتطرقنا إلى خصائصها وأهملنا عمداً التعرض للمدرسة النمساوية لأنها تشبهها في معظم خصائصها، بل إن معظم مستشرقي البلدين انتقل بين القطرين الجرمانيين المتحدين في الجنس واللغة والخصائص الأخرى، يضاف إلى ذلك أن المدرسة النمساوية لا يمكن فصلها عن المدرسة الألمانية في نوعية الاهتمامات والصفات واللغة المشتركة، إلاّ أن المدرسة الإسبانية تختلف عنهما كل الاختلاف فوجب علينا أن نفرد لها مطلباً خاصاً كما سيأتي.

المطلب الخامس

خصائص الدراسات الاستشراقية في إسبانيا

من يجاري إسبانيا في حملها للثقافة والحضارة الإسلامية؟. ومن يجاريها في حمل ذلك الإشعاع الثقافي وعكسه على القارة الأوروبية؟. ومن من الجامعات الأوروبية العريقة يضاهي قرطبة وطليطلة وغيرها في حمل ذلك الإشعاع ونقله إلى بقية المعمورة؟.

إن الإجابة عن التساؤلات السابقة هي النفي لا محالة. لأن في تلك الأرض الخلّابة ترعرعت الحضارة الإسلامية العريقة، وآتت أكلها، ونشرت نورها على بقية الأصقاع الأخرى. فأصبحت إبَّان تلك الحقبة العربية الزاهرة في تاريخها محجاً لطلاب العلم والمعرفة الأوروبيين القادمين إليها من أصقاع أوروبا المختلفة لاغتراف العلم من منابع جامعاتها العربية. وكانت النتيجة انبهار أولئك الطلبة بتلك الحضارة العريقة التي تناولت كلَّ مناحي المعرفة الإنسانية. فتعلموا العربية أولاً ثم تلقوا بها علومهم المختلفة ثانياً، وعادوا إلى بلدانهم فنشروا تلك المعارف في ربوعها ثالثاً. وكان إعجاب أولئك الطلبة بهذه الحضارة شديداً فاصطبغت الثقافة الأوروبية بالصبغة العربية لأجيال عدة خاصة في مجال الفلك والطب والرياضيات والفن والموسيقا. ثم أدت هذه العلاقات الثقافية المتبادلة إلى إثراء الفكر الإنساني بكامله بعد ترجمة الآثار والمؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية فزخرت جامعاتها بتلك المعرفة الإنسانية الرفيعة. وكانت النتيجة الأولى لتلاقح هذه الأفكار واختلاطها نشوء الاستشراق بمعناه العلمي الذي استخدم لتحقيق أهداف دينية كما أسلفنا بيانه.

ومما ساعد على انتشار الثقافة الإسلامية في إسبانيا بعد خروج العرب منها تخصيص كراسٍ في الجامعات الإسبانية لتدريس اللغة العربية وتكليف العديد من الأساتذة العرب للتدريس بها خاصة في مجال الطب والرياضيات وسائر العلوم المعروفة في ذلك الزمان.

وعندما انتشرت روح التعصب الدينية في إسبانيا وما تلا ذلك من انتشار محاكم التفتيش وما ألحقته من أذى وتنكيل بالعرب واليهود هاجر منها أعداد غفيرة من المثقفين العرب واليهود، فخمدت الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا وبقيت كذلك حتى تأسيس جامعة غرناطة عام 1540م كاستمرار للجامعة العربية التي كان قد أسسها «يوسف الأول» في القرن الرابع عشر، والتي انحصر فيها تعليم اللغة العربية حتى أواسط القرن الثامن عشر[1].

وعندما اهتمت أوروبا بالدراسات العربية والإسلامية في بداية القرن السابع عشر وامتد اهتمامها إلى دراسة الشرق بصفة عامة لتحقيق الأهداف الدينية والثقافية والسياسية والاستعمارية، كانت إسبانيا من ضمن تلك الدول التي أولت اهتماماً خاصاً باللغة

(1) د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص125،

العربية. وكان رجال الدين هم حاملو لوائها، فألفوا العديد من الكتب التي تناولت كيْفِيَّةَ تعليم اللغة العربية وقواعدها وفقهها. وفي مقابل هذه الحركة الداخلية التي اهتمت باللغة العربية والدراسات الإسلامية في إسبانيا زاد اهتمام الدول الأوروبية بالتراث العربي الإسلامي الذي خلفته الحضارة الإسلامية في إسبانيا، فورد إليها العشرات من العلماء في مختلف التخصصات لدراسة التراث العربي إبَّان حكمهم الزاهر للأندلس. وكشفت تلك الدراسات عن كنوز من المعرفة والثقافة والآثار والفنون كان لها أثرها في إبراز هذه الحضارة ونشرها في الخافقين فتعرّف العالم إلى تلك الكنوز الدفينة التي أبانت عن حضارة أصيلة كانت سائدة في هذه الأصقاع.

ولعل أهم المستشرقين الإسبان الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الاستشراقية الإسبانية هو «باسكوال جِينَجُوسْ Ganagos» المتوفى عام 1897م الذي يرجع إليه الفضل في تكوين جيل من المؤرخين العلميين، حتى إن من أتى بعده كان عالة عليه. وقد اشتغل هذا المستشرق مترجماً لدى وزارة خارجية بلاده. وتتلمذ قبل ذلك على يد شيخ المستشرقين «دي ساسي»، ثم أسندت إليه وظيفة أول أستاذ كرسي للغة العربية في جامعة مدريد عام 1843م. وأهم عمل استشراقي قام به هو فهرسته للمخطوطات العربية الموجودة بمكتبة الأسكوريال الشهيرة، وصنف كتاباً عن تاريخ المسلمين في إسبانيا، ونشر قسماً كبيراً من كتاب «نفح الطيب» للمُقَّري وترجمه إلى اللغة الإنجليزية في مجلدين، وقام بفهرسة المخطوطات الإسبانية في المتحف البريطاني. ولديه منشورات أخرى عديدة تناولت الحضارة العربية والإسلامية[1].

ويأتي في الأهمية بعد جينجوس المستشرق «فرنانديز غونزاليس» مؤلف كتاب «الوضع الاجتماعي والسياسي للمسلمين الذين بقوا في قشتالة بعد سقوط إسبانيا». كما قام بترجمة مخطوط ابن عذارى حول تاريخ الأندلس، وتناول آخر ملوك غرناطة العرب بدراسة قيِّمة، كما كتب عدة مقالات تناولت النحت العربي وتأثير اللغات والآداب الشرقية في ثقافة شعوب شبه الجزيرة الإيبيرية[2].

ويعتبر فرنسيسكو كوديرا Codera من أبرز المستشرقين الإسبان في القرن التاسع

(1) أ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق الجزء الثاني، ص 584 ـ 585.
ب ـ د. ميشال جحا، المرجع السابق، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص 131 بتصرف كبير.

عشر، فشغل منصب أستاذ كرسي الدراسات العربية في جامعة مدريد. ومن مؤلفاته الشهيرة دراسة عن العملة العربية في إسبانيا، وسقوط وانقراض المرابطين في إسبانيا، ودراسات نقدية للتاريخ العربي في إسبانيا[1].

ولعل من أشهر المستشرقين الإسبان في النصف الأول من القرن العشرين هما «جوليان ريبيرا Ribera وميخائيل آسين بالاسيوس Palacios»، فالأول أصبح أستاذاً للغة العربية بجامعة سرقسطة وهو في سن التاسعة والعشرين. ثم شغل منصب أستاذ لتاريخ الحضارة الإسلامية في جامعة مدريد. وترك عدة مؤلفات قيّمة تناولت الملاحم الشعرية عند المسلمين الإسبان. والتعليم عند المسلمين الإسبان، والمولعين بالكتب والمكتبات في إسبانيا الإسلامية، والموسيقا الأندلسية في العصور الوسطى. والثاني بلغت على يديه المدرسة الاستشراقية الإسبانية أوج نضجها، بما قدم من دراسات عظيمة تناولت الفلسفة والتصوف والدين والتاريخ والأدب واللغويات. وكانت مفاجأته العلمية رسالته المقدمة للأكاديمية الملكية الإسبانية عند تعيينه عضواً بها وعنوانها «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلٰهية»[2]، والتي برهن فيها على تأثر الشاعر الإيطالي «دانتي» بالتصويرات الإسلامية ليوم القيامة، ووصف الجنة والنار. وتناول بالدراسة العلمية الجادة كلًّا من الغزالي وابن رشد وابن حزم وابن باجة وابن عربي. وهي دراسات رصينة عميقة لها نتائج علمية باهرة وجديدة، وتابع باهتمام وموضوعية التأثيرات الإسلامية في الفكر الأوروبي. ولكن منهجه في مسألة التأثر والتأثير لا يستند عادة إلى وثائق كتابية صحيحة، ولأن غالبيتها عبارة عن افتراضات يحاول إثباتها عن طريق العرض والمناقشة لا عن طريق الدليل الملموس. وكانت آثاره المتنوعة تدل على عمق وفهم وتقدير للحضارة العربية الإسلامية. واختتم أعماله بتأسيس مجلة «الأندلس» التي تهتم بالدراسات العربية في إسبانيا. وكان تأثيره واضحاً على من أتى بعده من أبناء قومه الذي ترسموا منهجه. وسيبقى اسم هذا المستشرق لامعاً في حقل الحضارة العربية والإسلامية لا في إسبانيا وحدها ولكن في العالم أجمع.

ونحن لا نستطيع في هذه الدراسة التعرض إلى المستشرقين الإسبان كافةً لكثرتهم، وتنوع معارفهم، ولكن الذي يهمنا هو إيراد نماذج منهم لبيان خصائص

---

(1) المرجع السابق، ص 136 بتصرف كبير.

(2) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 78.

المدرسة الاستشراقية الإسبانية التي تمتاز عن غيرها من المدارس الأوروبية في تركيزها على الإنتاج الفكري الذي تركه العرب في إسبانيا. وهي دراسة مبنيّة على الوثائق والآثار الدامغة وليست مؤسسة على الفرض والتخمين. كما تمتاز المدرسة الإسبانية بالدراسة العلمية الرصينة لاستنادها إلى الكتابات والمؤلفات والآثار العربية. كما تمتاز بالعمق في التحليل والسلاسة في العرض والوضوح في الأسلوب، ونتائجها غالباً ما تكون مطابقة للفروض العلمية التي يهدف كل باحث للبرهنة على صحتها عند تناوله لأي موضوع علمي عندما يفترضها في مقدمة دراسته ثم يحاول البرهنة عليها في ثنايا بحثه وصولاً بها إلى نتائج علمية تطابق صحة تلك الافتراضات. وهكذا كانت دراسات آسين بلاسيوس وريبيرا وكوديرا.

لم توظف الدراسات الإسبانية لخدمة الأغراض السياسية نظراً لقرب إسبانيا من المغرب العربي واحتلالها منذ القدم لبعض المناطق كسبتة ومليلة، وبعض الجزر الأخرى المبثوثة على الشاطئ المغربي. لأن هذا الاحتلال المبكر لم تسبقه دراسات علمية كبقية المستعمرات الأوروبية الأخرى. ولأنه كان نتاج رد الفعل للاحتلال العربي لإسبانيا وليس نتاجاً لدراسات مسبقة متأنية روعيت فيها دراسة المناطق، والسكان، والحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمناطق المراد احتلالها. ولكن الاستشراق الإسباني قد تأسس منذ البداية على يد القساوسة والرهبان. وهؤلاء سعوا بإخلاص إلى التبشير بالدين المسيحي، واستطاعوا إرغام المسلمين الإسبان على الارتداد عن دينهم بالقوة الجبرية خاصة إبَّان فترة محاكم التفتيش الموصوم عهدها بالوحشية والإرهاب. وقد ساعد ذلك اهتمام إسبانيا بالمسائل الدينية وردود الفعل تجاه الإسلام الذي حاربته في بلادها باسم الدين والقومية. ولم يكتف الإسبان كما قلنا بطرد العرب من الأندلس ولكنهم واصلوا الزحف للاستيلاء على شمال إفريقيا وقد وصلوا فعلاً حتى طرابلس التي وقعت تحت قبضتهم حتى طردهم منها الأتراك بعد أن سلموها لفرسان القديس يوحنا المتعصبين.

يمتاز الاستشراق الإسباني بالتخصص في الحضارة العربية الإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى، وقد ساعده على ذلك تلك الكنوز الثقافية والأثرية التي تركها العرب في بلادهم. ولم تتناول الدراسات الإسبانية من الناحية الجغرافية سوى إسبانيا في العهد الإسلامي والمغرب العربي وجزر الكناري. ولم يكن التخصص الفردي من مميزات هذه الدراسات لأن الكثير من الباحثين الإسبان يتناولون الدراسات

العربية والإسلامية بصورة شاملة دون التخصص في أحد فروعها. كما أن هذه الدراسات تمتاز بالغزارة والموضوعية لأنها لم تتناول حاضر العالم الإسلامي ولكنها اقتصرت بصفة عامة على التراث العربي المبثوث في إسبانيا المسلمة حيث كشفت عن ذلك التراث، وحلّلته ونشرته في الآفاق. وبذلك استطاع العالم الخارجي الاطلاع على هذا التراث الدفين في تلك الأصقاع. كما امتاز الاستشراق الإسباني أخيراً بالتذبذب مداً وجزراً طبقاً للظروف السياسية والدينية التي مرت بها إسبانيا ولكنه امتاز فعلاً بالغزارة والعلمية والموضوعية في النصف الأول من القرن العشرين بعد أن خبت جذوة الاستعمار الإسباني، وبعد أن زال التعصب الديني الذي كان أحد العوامل التي استند إليها هذا الاستعمار لإزاحة المسلمين من ديارهم بعد أن عاش الإسبان في كنفهم قروناً من الازدهار والرقي لم تشهدها إسبانيا من قبلهم ولا من بعدهم إلى يومنا هذا.

المطلب السادس

خصائص الدراسات الاستشراقية في هولندا

لم تكن هولندا بمنأى عن الاتصال بشعوب الشرق لاهتمامها المبكر بهذه الأصقاع من الناحية التجارية والسياسية والثقافية. كما اهتمت بترجمة التوراة المدوّنة بالعبرية، واستخدمها مثقفوها للجدل والمناظرة مع أنصار المذهب الكاثوليكي باعتبارهم أصبحوا تابعين للمذهب البروتستانتي. واستتبع الاهتمام بالعبرية الاهتمام باللغة العربية للصلة الوثيقة بينهما. واتصلت هولندا بالشرق الأقصى، وعقدت مع الهند عدة اتفاقيات تجارية بعد أن أسست شركة الهند الشرقية سنة 1602م. ولكن المنافسة غير المتكافئة بينها وبين فرنسا اضطرتها إلى الانسحاب من الهند تجارياً بعد أن ألغت الشركة المسماة باسمها. إلا أنها استطاعت البقاء في أندونيسيا واستعمرتها بصورة مباشرة إلى عهد قريب، ومن هنا جاء اهتمامها بالدين الإسلامي والحضارة العربية ولغتها. وأوفدت العديد من علمائها المتخصصين في الدراسات الإسلامية إلى ولاياتها هناك وكان على رأسهم المستشرق المشهور «سنوك هرجرونيه» الذي حاول عقد صلات ودية مع مسلمي إندونيسيا، وترك أثراً حسناً في قلوب من تعامل معهم هناك. وقد لعب هذا المستشرق دوراً سياسياً خطيراً بالإضافة إلى دوره العلمي المشهور. وهذا المثال يرينا بجلاء كيفية تداخل مراحل الاستشراق في دوائر لا يمكن

فصل الواحدة منها عن الأخرى. فقد عمل هذا الشخص في إندونيسيا كمستشار للحاكم الهولندي العام بها في الشؤون الإسلامية بمدينة جاوة، ثم نقل للعمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية. وفي أثناء مباشرته مهامه أنتج لنا مادة علمية غزيرة تتعلق بالشريعة الإسلامية، ووصف مناسك الحج بمكة، وتاريخ الإسلام وغيرها من المقالات العلمية الرفيعة الشأن. وسنعود لهذا المستشرق في الفصل الخاص بمنهجية المستشرقين لتميزه بمنهج علمي واضح في الدراسات الإسلامية.

اهتمت هولندا بالدراسات الاستشراقية فأنشأت عدة كراسٍ للغات الشرقية في كل من جامعات ليدن وأمستردام وأوترخت. وأسست معاهد متخصصة للغات السامية كالعبرية، والعربية، والسريانية، والدراسات الإسلامية. وأهمها المعهد الملكي للغات والجغرافيا والسلالات البشرية، والمعهد الشرقي لدراسة الشرق والإسلام وغيرها كثير. وزخرت هولندا بالمكتبات الغنية بالتراث الإسلامي والشرقي، مثل مكتبة جامعة ليدن التي تضم نفائس المخطوطات والمؤلفات العربية والشرقية، ومنها مكتبة المجمع الملكي في أمستردام التي تضم أكثر من مئتين وستين مخطوطاً عربياً. ومكتبة جامعة أوترخت، ومكتبة جمعية الفنون في بَبَّاڤْيَا. وساعدت هذه المكتبات على ازدهار الدراسات الاستشراقية، وأخرجت لنا فئة من المستشرقين كان لهم باع طويل في مجالات الدراسات الإسلامية والشرقية، وهم يمتازون بالرصانة العلمية، والغزارة في الإنتاج، والتخصص بشتّى المجالات الشرقية. ومما ساعد على ازدهار الدراسات الاستشراقية في هولندا كثرة المطابع مثل مطبعة ليدن ذات الشهرة الواسعة في نشر المؤلفات الاستشراقية إلى يومنا هذا، فقد طبعت هذه المطبعة أكثر من خمسمئة كتاب تناولت إنتاج المستشرقين بعدة لغات شرقية. وكان للمطبوعات العربية نصيب الأسد من إنتاجها، ويكفي أنها طبعت وما زالت تطبع دائرة المعارف الإسلامية بطبعتيها القديمة والحديثة، وطبعت المعجم المفهرس لألفاظ الحديث في سبعة مجلدات ضخمة.

هذه العوامل مجتمعة ساعدت على خلق أجيال من المستشرقين برزوا في هذا الميدان بشكل لا نظير له بصرف النظر عن الأهداف التي سعوا إلى تحقيقها من وراء أعمالهم هذه. ولكن هذه الأعمال تمتاز بالدقة والغزارة والتنوع. وأهم مستشرق يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد هو «سكاليجر Scaliger» الذي تلقى علومه العربية في إسبانيا بعد أن تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي «بوستيل»، وعين أستاذاً للعربية في

جامعة ليدن، وزودها بمخطوطات كثيرة حصل عليها من أستاذه الفرنسي الذي حصل عليها بدوره في أثناء تطوافه بالشرق، فحقق العديد منها، وما زالت صورة سكاليجر وأمامه مخطوط عربي تزين قاعة مجلس الشيوخ في ليدن[1].

وممن اشتهر في الدراسات العربية «إربانيوس Erpenius» الذي يعد مؤسس النهضة الاستشراقية في هولندا بعد تأسيسه مطبعة عربية ما زالت تعرف إلى الآن بـ«مطبعة بريل» التي طبعت أمّهات الكتب العربية، وأهم المؤلفات الاستشراقية. كما صنف أيضاً قواعد العربية واللاتينية بعنوان «المقدمة الأجرومية»، ونشر العديد من المخطوطات العربية.

ومنهم «جوليوس Golius» الذي كان مترجماً بالسفارة الهولندية بالمغرب الأقصى، ورجع منها محملاً بمخطوطات نفيسة، ثم ارتحل إلى الشرق وعاد محملاً أيضاً بالمخطوطات الشرقية النادرة، ونشر أمثال عليّ بن أبي طالب وأمثال الطغرائي، ووضع معجماً عربياً لاتينيّاً ظل مرجعاً للمستشرقين لسنين طويلة حتى ظهور معجم «فرايتاج» الذي يعتبر عالة عليه.

وممن تخصص في الدراسات الإسلامية «ريلاندوس Relandus» الذي ألف كتابه القيم «العقيدة الإسلامية» ثم ثناه بكتاب «فكرة الأوروبيين الخاطئة عن الإسلام». وحقق العديد من المخطوطات العربية القيّمة.

وأشهر المستشرقين الهولنديين «دوزي Dozy» مؤلف كتاب «تاريخ المسلمين في إسبانيا» في أربعة أجزاء، ونشر كتاب «البيان المغرب في أخبار المغرب» لابن عذارى المراكشي، وخلف العشرات من الكتب المؤلَّفة والمحققة حول العربية والإسلام لا نستطيع حصرها في هذا المقام. وكان يعرف معظم اللغات السامية، ويتقن اللغات الأوروبية الحديثة، ونال شهرة واسعة في مجال الدراسات الاستشراقية، واعتبره الباحثون في هذا الميدان أول فاتح للدراسات الأندلسية، ووجدوا في آثاره عنها مرجعاً لتاريخها، وثقافتها، وحضارتها جلاها في أحسن صورة على بعض هنات حققها من جاء بعده[2].

---

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثاني المرجع السابق، ص 653.

(2) أ ـ المرجع السابق، ص 659.

ب ـ Gustave Dugat; Histoires des orientalistes de l'europe de XII, au XIX siècle, tome second, pp. 44 - 65, Paris, 1870.

ومن المستشرقين الهولنديين المشهورين «دي خويه Goeje» تلميذ دوزي، ومكتشف كتاب «تاريخ الأمم والملوك» للطبري، ونسخ كتاب «أساس البلاغة» للزمخشري، و«المسالك والممالك» لابن حوقل، و«غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلاَّم، ومن أهم مميزاته إنشاؤه مؤسسة لمساعدة طلاب اللغة العربية. وموضوعيته العلمية التي لم يحد عنها في أبحاثه قاطبة[1].

وإذا تعرضنا للاستشراق الهولندي فلا ننسى «فنسنك Wensinck» واضع الأساس الأول لـ«المعجم المفهرس لألفاظ الحديث»، وتولى تحرير دائرة المعارف الإسلامية بلغاتها الثلاث، وكانت له فيها مقالات قيّمة تناولت القضايا الدينية الإسلامية. أمّا بالنسبة لمؤلَّفاته فقد تناولت في مجملها علاقة الإسلام باليهودية. واهتم بالحديث النبوي اهتماماً خاصاً، فبالإضافة إلى مساهماته في تصنيف المعجم المفهرس لألفاظ السنة النبوية، وضع مفتاح كنوز السنة مرتباً حسب الحروف الأبجدية. وصنّف بالإنجليزية المعجم المفهرس لألفاظ الحديث عن الكتب الستة المشهورة تصنيفاً لغوياً لجميع الألفاظ الهامة من الكتب الستة وأتبعه بتذليلات للأعلام، والأماكن، والاستشهادات القرآنية. وله غير هذا العديد من الكتب والمقالات المتعلقة بالدراسات الإسلامية.

ونحن لا يسعنا المقام لذكر معظم المستشرقين الهولنديين ولكن علينا التعرض لخصائص الدراسات الاستشراقية في هذا البلد التي تمتاز بالشمولية المطلقة، بمعنى عدم اقتصارها على الدراسات الإسلامية أو الحضارة العربية مكاناً ونوعاً، ولكنها امتدت إلى أصقاع الشرق الأخرى خاصة الهند وإندونيسيا للروابط التجارية التي كانت تربطها بالأولى وللروابط الاستعمارية التي كانت تربطها بالثانية. ومن هنا كانت هذه الدراسات لم تقتصر على اللغة العربية ولكنها شملت كذلك بقية اللغات السامية الأخرى لاهتمام الهولنديين بالنواحي الدينية خاصة في مجال المجادلة والمناظرة بين الكاثوليكية والبروتستانتية. وكذلك معرفة لغات الشرق الأقصى لتلك الروابط السياسية التي تشد أواصرها بها. والميزة الأخرى للدراسات الهولندية هي بُعدها عن التجني والعداوة في ما يتعلق بالدين الإسلامي ونبيه العربي. بل كانت معظمها تتسم

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 148 ـ 157.

بالموضوعية ككتابات دي خويه ودوزي، وبعضها الآخر كشف عن الحضارة الإسلامية في إسبانيا كما فعل دوزي[1].

اهتم المستشرقون الهولنديون بدراسة الدين الإسلامي خاصة في ما يتعلق بعقيدته والمذاهب المتفرعة عنه، وأعلامه الذين ساهموا في خلق حضارته وثقافته المتميزة، كما فعل «دي بوير وهوتما» ورأينا الاهتمام الواضح بالأحاديث النبوية الشريفة، وجمعها في معجم واحد وهو عمل عظيم يشهد بالدقة وقوة الصبر والاحتمال، وأعان الباحثين كثيراً في هذا المجال إلى يومنا هذا عند تخريجهم للأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية بطريقة سهلة وعلمية وميسرة. ولاحظنا ما لعبته الجامعات الهولندية من دور فعّال في تكوين فئة من المستشرقين، وما وجدوا بها من نفائس الكتب والمخطوطات ساعدتهم على إنجاز أعمالهم في أحسن الظروف وأيسرها، كما ساعدت «مطبعة بريل» و«ليدن» على طبع آلاف الكتب العربية النادرة، وكذلك طباعة الموسوعة الإسلامية والمعاجم العربية الأخرى ذات الأهمية البالغة في الثقافة الإسلامية.

لم يكن التخصص من مميزات المستشرقين الهولنديين. فكثيراً ما نجد أحدهم وقد تناول عدة مجالات في فروع المعرفة الاستشراقية، وكثيراً ما نجد العديد منهم وقد أتقن العديد من اللغات السامية، وتناول الموضوعات الاستشراقية المختلفة دونما تخصص في أي نوع منها. فهذا «تيودور وليم جوينبول» المتوفى عام 1861م، يصَنِّف في التاريخ العربي القديم والأناجيل الأربعة المكتوبة بالعبرية، وتاريخ آسيا الوسطى والهند من الإسكندر حتى فتوح الإسلام وأمثاله كثيرون ممن كتبوا في مختلف الدراسات الاستشراقية دون تخصص بأي فرع منها.

وأخيراً امتاز الاستشراق الهولندي في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بخدمة أهداف الاستعمار الهولندي في الشرق الأقصى وخاصة الهند وإندونيسيا، ورأينا كيف أنَّ مستشرقاً كبيراً مثل «سنوك هرجرونيه» يسخر لخدمة الاستعمار الهولندي في تلك الأصقاع. ويقول المستشرق الهولندي «فاردنبرج» في كتابه «مرآة الإسلام»، أن الباحثين الخمسة ومنهم «هرجرونيه» صاغوا رؤية للإسلام

(1) أ ـ المرجع السابق، ص 289 ـ 290.

ب ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، المرجع السابق، ص 667 ـ 668.

كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي[(1)]. وهو يعني بهذه العبارة تلك الخدمات الجليلة التي قدمها هؤلاء المستشرقون الخمسة لخدمة الغرب تحقيقاً لأهداف استعمارية وسياسية لا علاقة لها بالأهداف العلمية. ونرى هذه النزعة الاستعمارية واضحة عندما يتحدث هرجرونيه عن الفقه الإسلامي وأهمية دراسته فيقول: «ليس فقط لأسباب تجريدية ترتبط بتاريخ الفقه، والحضارة، والدين، بل لأغراض علمية أيضاً. فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم وثوقاً وتشابكاً وكلما ازدادت الدول الإسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا، ازدادت بالنسبة إلينا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية، والفقه الديني والخلفية التصورية للإسلام»[(2)].

لم يبق الاستشراق حبيس الدول الأوروبية الغربية ولكنه انتقل إلى الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة طبقاً لظروف تاريخية وسياسية... فما خصائص هذه الدراسات في هذين البلدين يا ترى؟ هذا ما سنراه في المطلبين المقبلين.

المطلب السابع

خصائص الدراسات الاستشراقية في الاتحاد السوفييتي

نظراً لقرب روسيا النسبي من العالم الشرقي، فقد تمكنت من ربط أواصر العلاقات مع هذه المنطقة منذ زمن مبكر في التاريخ، بحيث تعود هذه العلاقات إلى العصر العباسي الأول بما اتسمت به من سمات تجارية. فقد توغل التجار العرب في الأراضي الروسية ابتغاء التجارة، وترحل فيها الرحالة العرب ابتغاء الكشف وحب الاستطلاع. وبادلت روسيا هذه الزيارات بمثيلاتها لذات الأغراض. بل وقصد حجاجها القدس للقيام بالواجب الديني المفروض عليهم. وهكذا توطدت العلاقات منذ ذلك التاريخ الموغل في القدم. وعندما اجتاحت الجحافل المغولية الشرق

(1) Waardenburg (L.) L'islam dans le mimoir de l'occident, Hague - Mouton, 1963, p. 311.
والمستشرقون الخمسة الذين تناولهم ڤاردينبرج بالدراسة هم جولدزيهر، وبيكر، وهرجرونيه، وماسينيون، وماكدونالد.

(2) Bousquet and Schacht, selected workes of C. Hurgronje, Leiden: E. J. BRILL, 1957, p. 267.

وبغداد، ازدادت الروابط وأصبحت أشد متانة خاصة بعد أن امتص الإسلام موجات التتار المغولية الأولى، ثم استحوذ عليها باعتناق أولئك القوم لمبادئه وعقيدته.

وزادت الروابط وثوقاً عند تأسيس الأمبراطورية العثمانية التي تتاخم الحدود الروسية مباشرة، وما نشأ عنها من علاقة تراوح بين المد والجزر، والصداقة والعداوة. وزادت الروابط أكثر وثوقاً عندما سقطت الأمبراطورية المغولية بصفة نهائية، واستتبع ذلك التوغل الروسي في أواسط آسيا واحتلاله للجمهوريات الإسلامية الغنية بالمعارف والعلوم والثقافة العربية والإسلامية. ووضعت روسيا يديها على كنوز الإسلام الحقيقية بما وجدته من كتب، ومخطوطات، وآثار وثقافة سامية، خاصة ما خلفه العلماء المسلمون من فكر وعلم غزيرين كالخوارزمي، والبيروني، والفارابي، والبخاري، وابن سينا وغيرهم كثيرون.

أمّا بالنسبة إلى العلاقة الثقافية الحقيقية التي ربطت روسيا بالعرب ولغتهم ودياناتهم فقد بدأت من الناحية العلمية في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، عندما قامت الدوائر العلمية الروسية بترجمة العديد من الكتابات والمصادر الأوروبية، أهمها: «حكايات عن محمد منذ بداية رسالته وحتى النهاية»، وجاءت هذه الحكايات خالية من التعصب والهوى والانحياز للمسيحية. وأتت بمعلومات تمتاز بالكثير من الصدق والموضوعية. وهكذا كان الاتصال الثقافي مع العربية والإسلام لم يكن مباشرة ولكن تم عن طريق الدوائر العلمية الأوروبية. واستعانت بهذه الدراسات لمقارعة الأفكار الإسلامية المنتشرة في أواسط آسيا التي يدين سكانها بالإسلام.

وأخذت الدوائر العلمية الروسية تقترب رويداً رويداً من الآداب والفلسفة والطب العربي بعد ترجمة العديد من الكتب التي تناولت هذه المؤلفات.

كان انفتاح القيصر بطرس الأول على الثقافتين الغربية والشرقية له أثره المباشر على انتشار الدراسات العربية والإسلامية في بلاده. وكان يرى في الإسلام منهجية وفلسفة خاصة تطبقها شعوب أواسط آسيا الإسلامية، فزادت رغبته للتعرف إليه وإلى مبادئه وعقيدته. ومن هنا أخذ الاهتمام بهذه الأمور ينحو نحو الصبغة العلمية، وكانت النتيجة تأليف المستشرق الروسي «كانتمير» كتابه الذي تناول فيه ظروف النشأة التاريخية للنبي العربي. وكان موضوعياً إلى أبعد الحدود في ما تناوله من قضايا في وقت عزت فيه هذه الموضوعية في أوروبا الغربية. وقام هذا المستشرق بالإضافة إلى ذلك بإنشاء

أول مطبعة عربية ساهمت في طبع الكتب العربية والمنشورات التي كان يوجهها القيصر إلى الشعوب الواقعة تحت السلطنة العثمانية[1].

ثم أصدر القيصر المذكور قراره الشهير والقاضي بتأسيس قسم خاص في أكاديمية العلوم الروسية لدراسة الحضارة العربية والإسلامية. وكان لهذا القسم أثره في دفع هذه الدراسات دفعات قوية إلى الأمام. ودأبت روسيا على إرسال بعثات طلابية لدراسة العربية واللغات الشرقية الأخرى كالفارسية والتركية. وعادت هذه البعثات وقد اكتسبت الكثير عن عالم الشرق وثقافته وديانته. وتوزع أعضاؤها في الدوائر العلمية الروسية، ووزارة الخارجية، وكان تأثيرهم واضحاً في الدفع بهذه الدراسات خطوات حثيثة إلى الأمام. ومع ذلك فلم تتطور الدراسات العربية تطوراً كبيراً طبقاً لما كان يأمله بطرس الأول لعدم تدريس اللغة لعربية بشكل منتظم ودائم في المدارس العليا الروسية المختصة باللغات الشرقية، ولضعف المنهج العلمي الروسي في ميدان الدراسات الشرقية، وقلة الأُطُر التي تقوم بالتدريس، وما رافقه من قلة المخطوطات والمصادر العربية.

وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر تبلورت المدرسة الاستشراقية الروسية بعد أن زالت جميع العقبات التي كانت تقف في طريقها خاصة توفر المخطوطات، والمؤلفات العربية. وتميزت هذه الدراسات في بداية أمرها خاصة في العاصمة «سان بترسبورغ» بغلبة الدراسات اللغوية على فروع المعرفة الأخرى. وزاد من اهتمام الدراسات الاستشراقية تأسيس المتحف الآسيوي عام 1818م في العاصمة الروسية الذي يضم العديد من المخطوطات العربية النادرة، فالتف حوله المستشرقون الروس وساهموا بفاعلية في تطور وتقدم الدراسات الاستشراقية في روسيا خاصة عندما تولى رئاسته وتنظيمه المستشرق «فرين» الذي قال عنه المستشرق الروسي «فاسيلييف» بأنه. . . «لا يوجد مستشرق في روسيا إلاّ وتأثر بـ«فرين» وذلك بفضل إحساسه العلمي المرهف، وثقافته العالية، وما ترك من أعمال جليلة عظيمة كان لها أثرها على كل الأبحاث الروسية حول الاستشراق». .[2].

لقد كان لإنشاء كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الروسية أثره في نشأة وتطور المدرسة الاستشراقية الروسية، فهذه جامعة «خاركوف» تنشئ عام 1804م كرسياً

(1) كراتشكوفسكي، حول تاريخ الاستعراب الروسي، موسكو ـ لينينجراد، 1950، ص 35. ذكره سهل فرج في مقاله «الاستشراق الروسي» مجلة الفكر العربي، المرجع السابق، ص 234.
(2) المرجع السابق، ص 82.

لتدريس اللغات الشرقية، وهذه جامعة «قازان»بدأت تدريس اللغة العربية عام 1807م، وهذه جامعة «موسكو» تنشئ معهد الألسنة عام 1811م، وهذه جامعة «بترسبورغ» تنشئ المدرسة التهذيبية العليا عام 1816م، وتستعين بشيخ المستشرقين «دي ساسي» ويتتلمذ على يديه العديد من المستشرقين الروس الذين يعودون إلى بلادهم، ويساهمون في إثراء هذه المدرسة الثقافية الكبرى، وكان على رأسهم «ديمانج» و«شاموري». وأشهر من برز في هذا الميدان في النصف الأول من القرن التاسع عشر الأستاذ «سنكوفسكي» الذي زار الوطن العربي وأقام به سنين طويلة أتقن خلالها اللغة العربية، إلاّ أن الظروف السيئة التي أحاطت به وخاصة السياسية قد حالت دون إنتاج غزير له، كما اختلفت الآراء حول تقويم محاضراته ودروسه ولكن للسياسة دورها في هذا الحكم غير العادل الذي صدر ضده من قِبَلِ زملائه حول تقويمه العلمي.

وفي الأربعينيات من القرن التاسع عشر كان لوجود العالم المصري «الشيخ طنطاوي» أثره على العديد من المستعربين الروس عندما قام بتدريس العربية بجامعة «بترسبورغ» فأنشأ جيلاً من المستشرقين غرس في قلوبهم حب العربية واتقانها، والتضلع في المسائل الإسلامية، والأفكار الشرقية المليئة بالعلم والحكمة.

وكان أشهر طلابه المستشرق الفنلندي «جورج وليم» الذي قام بتدريس العربية في الجامعة ذاتها ولكن العمر لم يدم له طويلاً فمات في ريعان شبابه دون أن يخلِّف أثراً مكتوباً يذكر[1].

ومن أهم المستشرقين الروس في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو الروسي المسلم «كاظم بك» الذي قام بتحقيق وتقديم المخطوطة الجغرافية الهامة للعالم المصري «اليعقوبي»، وكانت تربطه صداقة وطيدة بالشيخ «طنطاوي»، وكانت لديه دراسات قيّمة في الإِسلاميات وفي تحقيق المخطوطات. وكان هذا المستشرق يهتم بالقضايا النظرية البحتة أكثر من اهتمامه بالقضايا العملية الراهنة. ومن هنا كان اهتمامه بدراسة تاريخ الإسلام خلافاً لاهتمامات تلميذه «بيريزيف» الذي كان يركز على القضايا الراهنة التي تعيشها منطقة الشرق الأوسط[2].

(1) المرجع السابق، ص 244.

(2) لانتسنج، مقال من كتاب «من تاريخ الاستشراق الروسي» موسكو 1956 ـ ص 118 ذكره سهل فرج في مجلة الفكر العربي ـ المرجع السابق، ص 248.

واشتهر الأخير بدراساته عن اللهجات العربية خاصة لهجات سكان بغداد والبصرة، كما ترك مقالات علمية في الأدب الشعبي الشرقي، وأفرد له مكاناً خاصاً في «القاموس الروسي الموسوعي» وكانت أعماله مثار إعجاب زملائه ومعاصريه. فقد كتب عنه «فاسيلييف»: «إن أعمال بيريزيف أكسبته المجد، وهو فخر للاستشراق والجامعة معاً»[1].

ولم تثمر محاولات «كاظم بك» و«فاسيلييف» في إنشاء مجلة تنطق بلسان الاستشراق الروسي أسوة ببقية الدول الأخرى، وكانا قد اقترحا إنشاء مجلة تحمل عنوان «البشير الآسيوي» إلاّ أن هذا الاقتراح لم يتحقق بحجة نقص الموارد المالية للجامعة التي لا تتحمل نفقاتها.

ومن أهم المستشرقين الروس «جرجس» (1835 ـ 1887م) الذي رحل إلى فرنسا وتعرف إلى «دي ساسي» ومكث بباريس ثلاث سنوات اغترف من معين المستشرقين الفرنسيين فتعلم العربية، ثم رحل إلى الشرق وزار مصر وسوريا ولبنان وفلسطين حيث مكث فيها ثلاث سنوات أيضاً ثم رجع إلى روسيا، وهناك حضّر أطروحاته العلمية حول حقوق المسيحيين في الشرق حسب القوانين الإسلامية وحول الأصول المورفولوجية للغة العربية. وهكذا أصبح أستاذاً في كلية اللغات الشرقية. كما ألف عن تاريخ الأدب العربي وترجم «القوانين الإسلامية» ووضع مع المستشرق «رازين» كتاباً مدرسياً حول «الأدب واللغة العربيين» اكتسبا به شهرة واسعة. كما عرّف للقارئ الروسي «كتاب الأغاني» ونشر الأخبار الطوال «لأبي حنيفة الدينوري»[2].

وبرز بعد جرجس «رازين Rosen» (1849 ـ 1908) الذي يعتبر اختصاصياً في اللغتين العربية والفارسية وكان يجيد بالإضافة إلى ذلك العبرية، وتعرف إلى أهم المستشرقين العالميين في تلك الفترة مثل جولدزيهر، وجويدي، وشيفر، وبراون ودي خُويه وغيرهم. وأشهر أعماله «فهرس المخطوطات العربية والفارسية» في بترسبورغ وبولونيا في أربعة مجلدات. ونشر مخطوطة الرحالة العربي «ابن فضلان» ونشر تاريخ «يحيى بن سعيد الأنطاكي» وتاريخ «حبيب المنبجي» وشارك في طبع تاريخ «الطبري».

---

(1) المرجع السابق، ص 248.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث ص 938.

وكتب جملة أبحاث عن «البكري» وله نشاط علمي غزير غير ما ذكرناه. وتتلمذ على يديه العديد من المستشرقين الروس الذين اكتسبوا شهرة عالمية في هذا المضمار مثل «مار» و«أدلنبرج» و«برتولد» الذي درس التاريخ العربي والإسلامي وقدّم أبحاثاً هامة حول تاريخ آسيا الوسطى[1].

وأشهر المستشرقين الروس في النصف الأول من القرن العشرين «كريمسكي Krymesky» (1871 ـ 1941م) الذي تعلم العربية والفارسية والتركية وأسس مكتبة كبرى في جامعة موسكو، احتوت على العديد من المؤلفات التي تناولت الإسلام، وأضاف إليها كتباً جديدة حول تاريخ الأدب العربي. وكان واسع الثقافة في مجال الحضارة العربية والإسلامية. وخلّف هو الآخر جيلاً من المستشرقين الروس ترسموا طريقه وطبقوا منهجه مثل «أومانتا» و«تونوفسكي». وأهم أعماله العلمية ترجمة تاريخ الشعوب السامية لنولدكه وتاريخ الإسلام في جزأين، وترجمة ألف ليلة وليلة، والأدب العربي الحديث، ودخول الروس في النصرانية[2].

ولعل أهم مستشرق روسي هو كراتشكوفسكي «1883 ـ 1951» Kratchkovski، الذي شغف منذ صغره بدراسة آثار المستشرقين، كما شغف بدراسة اللغة العربية عندما التحق بقسم اللغات الشرقية بجامعة بترسبورغ. ثم ذهب إلى الشرق فزار مصر وسوريا وفلسطين، فاطلع على خزائن كتبها، وتعرف إلى علمائها وأدبائها، ثم عاد إلى بلاده وعين بعدئذ أستاذاً للعربية في جامعة بترسبورغ.

وله من المصنفات والمقالات ما يربو على أربعمئة وخمسين أثراً أهمها «دراسة في إدارة الخليفة المهدي»، وشاعرية أبي العتاهية، والمتنبي والمعري، وسيرة أبي دعبل الجمحي، وترجم القرآن الكريم إلى الروسية. وآثاره لا يمكننا إحصاؤها في هذه الدراسة وإن كان الأستاذ نجيب العقيقي يقسم نشاطه إلى تاريخ الشعر العربي ونقده منذ أقدم العصور إلى اليوم، والأدب العربي لدى الأدباء النصارى، والأدب العربي منذ بدء النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر[3].

(1) المرجع السابق، ص 943.
(2) المرجع السابق، ص 946.
(3) المرجع السابق، ص 954.

تمتاز المدرسة الاستشراقية الروسية باهتمامها بالأدب العربي بصفة خاصة، وأنتجت لنا علماء في هذا التخصص أكثر من غيرهم في فروع الدراسات العربية الأخرى. كما تراوحت هذه المدرسة بين الدراسة الموضوعية الجادة وبين العداء للإسلام خاصة بعد التغيرات السياسية التي حصلت في روسيا بعد الثورة البلشفية. كما تميزت الدراسات الشرقية الروسية بالاستعانة بسكان آسيا الوسطى وتحضيرهم علمياً في هذا المجال، ودعوة المتخصصين العرب للعمل في كلية اللغات الشرقية مثل الشيخ طنطاوي، ومكي أحمد بن حسين المكي، وعبد الله كلزي وغيرهم كثيرون. وقد ساهم هؤلاء العلماء في رسوخ قدم الاستشراق بما أتاحوا للدارسين الروس تعلم العربية والاطلاع على تراثها.

كما تمتاز هذه المدرسة بعدم سعيها إلى تحقيق أغراض دينية أو سياسية، فلم تكن لروسيا أطماع في الشرق بعد أن احتلت آسيا الوسطى، وكانت معظم دراساتها تمتاز بتحقيق الغرض العلمي المجرد. إلاّ أن لهذا الحكم استثناءات خاصة إذا علمنا تعقيدات السياسة الدولية الراهنة، ومحاولة الاتحاد السوفييتي إيجاد قدم له في الشرق والوصول إلى البحار الدافئة. وهذه العوامل تحتاج إلى دراسة مسبقة للتعرف إلى الأرضية المزمع تحقيق هذه الأنشطة فيها. وأخيراً فإن المدرسة الروسية قد امتازت بتصنيف المخطوطات العربية في أشهر جامعاتها وهي مخطوطات عربية نادرة وثمينة جداً تتناول أعمال المفكرين العرب مثل الفارابي وابن رشد وابن سينا والرازي وغيرهم، وهذا الكنز العظيم لا يزال مجهولاً لنا وينتظر من ينفض عنه الغبار إذا سمحت الدوائر السوفييتية بذلك.

المطلب الثامن

خصائص الدراسات الاستشراقية في الولايات المتحدة

كان اهتمام الولايات المتحدة بدراسة اللغة العربية يرجع في أساسه إلى محاولة فهم اللغة العبرية لفهم التوراة، وإدراكهم ما للعربية من أهمية بما احتوته من تراث إنساني في مضمار العلم والمعرفة. وكان الاهتمام الأميركي انصب منذ البداية على الحملات التبشيرية التي قذفت بها إلى الشرق للتبشير بالمسيحية. وأول بعثة من هذا القبيل وصلت إلى لبنان عام 1830م، وأنشأت أول مدرسة لتعليم البنات داخل

الأمبراطورية العثمانية. وتطورت هذه المدرسة بحيث أصبحت تعرف بالكلية السورية الإنجيلية عام 1866م. واتخذت من مدينة بيروت مقراً لها. ثم اتسعت هذه الكلية وأصبحت يطلق عليها اسم «الجامعة الأميركية» التي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا، وتمارس ما أُسِّست من أجله في التنصير، ونشر الثقافة الغربية، ومحاربة العربية والإسلام. ولم يكن لهذه الجامعة أية أهداف علمية منذ نشأتها إلى الآن، ولكنها تخصصت بتخريج دفعات من المؤمنين بالثقافة الغربية، والجواسيس والمبشرين وغيرهم الذين غالباً ما استُخدموا لتحقيق أغراض استعمارية.

كان الاهتمام الأمريكي بالدراسات الشرقية يرجع في بدايته إلى تحقيق أهداف دينية، وساعد على ذلك وجود جالية قوية من الشام كان لها أنديتها ومدارسها ونظمها، وتعج بآلاف من المهاجرين ساعدوا على إثراء العربية، وبرز منهم كتّاب وشعراء أصبحوا مرموقين في مجال الشعر والأدب العربي وهم من أطلق اسم أدباء وشعراء المهجر. فساعدت هذه الفئة على نشر الثقافة العربية في العالم الجديد بما ألَّفت من كتب، وأسست من مدارس ونواد وجوامع وكنائس، وأصبح لها كيان ثقافي لا يستهان به.

رافقت العوامل السابقة الاهتمام الأمريكي بالشرق لتحقيق أغراض سياسية. فبعد أن حققت الولايات المتحدة استقلالها الوطني، وبرزت إلى العالم كقوة مادية لا يستهان بها، أرادت تقليد بريطانيا وفرنسا في مجال الفتح والاستعمار الذي كان الشرق مسرحاً له، فأنشأت هي الأخرى جمعية آسيوية عام 1842م لدراسة الشرق وسبر أغواره والاطلاع على أسراره وفهم عقليات شعوبه توطئة لاستعماره. والدليل على اهتمام هذه الجمعية بالأهداف الاستعمارية ما طرحه رئيسها «جون بكرينج» من قضية هامة عام 1843م مفادها أن أمريكا قد هدفت من دراسة الشرق اقتفاء أثر القوى الامبريالية الأوروبية، فقد بدأ رئيس هذه الجمعية في اجتماعها السنوي عام 1843م برسم تخطيط أولي استثنائي للحفل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه إلى الظروف الملائمة للوصول إلى الشرق خاصة سهولة وسائل المواصلات، وفترة السلام النسبي الذي يمر به العالم، وتطور وسائل الاتصالات الدولية على أن تضع هذه الجمعية أمام أعينها تحقيق الأهداف المتمثلة في اكتساب المعرفة في مجال اللغات الإفريقية والآسيوية والبولينيزية، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد، ونشر النصوص والترجمات والمراسلات بين الباحثين، وجمع الكتب والمخطوطات، والقيام بمعظم

العمل المنظم في حقل الدراسات الآسيوية، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية[1].

كانت الولايات المتحدة معزولة عن العالم القديم عشية الحرب العالمية الأولى، ولم تهتم بالأحوال الدولية إلاّ في ما يتعلق بالمحافظة على تجارتها، وطرق مواصلاتها. ولم تدخل أتون الحرب الفعلية مع الحلفاء إلاّ في الأشهر الأخيرة وبمساهمة ضئيلة. ثم انكفأت من جديد على نفسها تستمتع بالثروات الطبيعية الهائلة التي تزخر بها، وتركت أوروبا تلاقي مصيرها المحتوم نتيجة المنازعات والتفكك وتضارب المصالح إلى أن اندلعت الحرب العالمية الثانية، فاحتفظت في السنة الأولى منها بحيادها المطلق، وقويَ التيار الذي كان ينادي بالعزلة والانكفاء، ولكن تتابع الأحداث والهجوم الياباني عليها في أواخر عام 1941م دفعتها إلى خوض غمار الحرب، فقذفت بقواتها إلى شمال إفريقيا وغرب أوروبا ووسطها، وانتهت الحرب بالكيفية التي نعلمها. وبعد ذلك اهتمت أميركا بالقضايا العالمية خاصة منطقة الشرق الأوسط الغنية بمواردها الطبيعية، وما تزخر به من إمكانات مادية وموقع استراتيجي، واحتلت مباشرة الفلبين واليابان، ومن هنا كان اهتمامها عظيماً بالشرق. وبفضل هذه التطورات المتتابعة ازدهرت الدراسات الاستشراقية لديها. ولكن علينا أن نلاحظ أن الاهتمام الأمريكي بالشرق قد سبق مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية، بما أرسلت من بعثات تبشيرية، وما حاولت من ملء الفراغ الذي تركته بريطانيا وفرنسا، وما لديها من مصالح اقتصادية في منطقة الشرق. فأسست كراسٍ للغات الشرقية: فهذه جامعة كولومبيا تضع منهجاً شرقياً حديثاً لتدريس لغات الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا. وأصبح عدد الجامعات والمعاهد المعنية بالعربية ست عشرة جامعة، وبالفارسية خمس جامعات، وبالتركية خمس جامعات، واستعانت بالعديد من العرب والشرقيين لتدريس اللغة العربية مثل «شارل مالك»، و«جورج مقدسي» و«جورج حوراني» و«عزيز عطية» و«إيلي سالم». ومنهم من تجنس بالجنسية الأمريكية مثل «فيليب حتي» و«عفيف طنوس»، والدكتور «نوفل» وغيرهم كثيرون[2]. واهتمت جامعات «هارد فارد، وييل

(1) Nathaniel schmidt, Early oriental studies in Europe and the work of the American oriental society, 1842 - 1922 «Traval of the american oriental society» 43, 1923: II in Said, op, cit, p. 293.

(2) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث المرجع السابق، ص 981.

وبرنستون، وكولومبيا، وبنسلفانيا، وميتشجان، وكاليفورنيا وشيكاجو وجونز هوبكنز». بتدريس اللغات السامية وتخصيص كراس خاصة بها، وزودت بمطابع لطبع الأبحاث والمؤلفات بهذه اللغات، وأعدت مناهج دراسية في منتهى الجدية والصرامة لتدريس المسائل الشرقية من تراث ولغات، وآداب، وفن وعمارة. ونشرت العديد من المخطوطات العربية. وتوسعت الولايات المتحدة في إنشاء فروع للجامعة الأمريكية الشهيرة في كل من بيروت والقاهرة، وأنشأت مدرسة اللغات الشرقية الأمريكية في القدس. والمدرسة الأمريكية للأبحاث الشرقية في بغداد. وأصدرت المؤسسات العلمية والجامعات والمعاهد الأمريكية العديد من المجلات المتخصصة مثل صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، وإيزس، وأورزيريس، وصحيفة دراسات الشرق الأدنى، وصحيفة الشرق الأوسط التي يصدرها معهد الشرق الأوسط في واشنطون، ومجلة العالم الإسلامي التي حلّت محل «عالم الإسلام» التي أنشأها «ماكدونالد وزويمر». فساعدت هذه الجمعيات والمعاهد والجامعات والصحف والمجلات على إثراء الدراسات الشرقية في الولايات المتحدة ودفعت بها دفعات حثيثة وقوية إلى الأمام. وكان مرجع هذا الاهتمام كما أسلفنا القول يعود إلى تحقيق أهداف دينية وسياسية واقتصادية وإن كان قد اتسم بإنتاج علمي غزير إلاَّ أن هذا الإنتاج قد طوع لتحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها بالأغراض العلمية الصرفة.

من أهم المستشرقين الأمريكيين في مجال الدراسات العربية والإسلامية إيلي سميث Eli Smith المتوفى عام 1857م. وهو الذي أدخل المطبعة الأمريكية العربية إلى لبنان، وتعاون مع بطرس البستاني على نقل التوراة إلى العربية، ولما توفي، خلفه كرنيليوس فانديك Van Dyck الذي قدم إلى بيروت كطبيب مع البعثة الأمريكية عام 1840م وهناك أتقن العربية، وهو من مؤسسي الجامعة الأمريكية، واشترك في تكملة ترجمة التوراة إلى العربية ونشر محيط الدائرة في علمي العروض والقوافي والأنساب، ورسالة في مرض الجدري والحصبة. ومن المهتمين بالدراسات العربية «رودولف برونُو Brünow» المتوفى عام 1917م، الذي نشر العديد من الكتب العربية منها المجلد الحادي والعشرون من كتاب «الأغاني»، ومقالات أخرى عديدة نشرت في العديد من المجلات الاستشراقية، ومنهم «شميدت» Schmidt الذي اهتم بابن خلدون، وأصدر عنه مؤلفاً بعنوان (ابن خلدون المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف)، وكتب دراسة قيمة عن هذا العالم في مجلة (عالم الإسلام). ومنهم «ماكدونالد Macdonald»

المتوفى عام 1943م الذي كتب عن علم الكلام في الإسلام، والدين والحياة في الإسلام، وعرض المسيحية للمسلمين. وسندرس منهجية هذا المستشرق في الفصل الخاص بمناهج المستشرقين بصورة أكثر دقة وعمقاً وتحليلاً.

ومن أشهر المستشرقين والمبشرين الأمريكيين «صمويل زويمر Zewemer» المتوفى عام 1952م وهو رئيس المبشرين في الشرق الأوسط، وتولى تحرير مجلة عالم الإسلام، ويمتاز بالتعصب والتضليل الشديدين الأمر الذي أفقد دراساته صدقها العلمي الرصين.

وأهم المستشرقين الأمريكيين من أصل عربي هو الدكتور «فيليب حتّي» الذي ألف العديد من الكتب حول التاريخ الإسلامي أشهرها: أصول الدولة الإسلامية، ومختصر الفرق بين الفرق، وتاريخ العرب، وتاريخ سوريا ولبنان وفلسطين. ونشر مقالات هامة عن الدراسات الاستشراقية مثل مبحثه حول تاريخ الدراسات العربية في أوروبا، والدراسات العربية والإسلامية في جامعة برنستون.

ومن المستشرقين الأمريكيين فرانز روزنتال وهو من أساتذة جامعة ييل تناول العلاقات الثقافية اليهودية الإسلامية، وأثر الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، ومناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي وهو كتاب قيّم أنصف فيه العرب وأشاد بمناهجهم العلمية التي قامت عليها الدراسات الغربية الحديثة. وغير هؤلاء كثيرون ساهموا في تطوير الدراسات الاستشراقية وازدهارها. وما زالت المدرسة الأمريكية قوية في هذا المضمار إلى وقتنا الحاضر بما تشغله جامعاتها من كراسٍ لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية، ولمساهمات الشركات ذات المصالح الوثيقة في الشرق في هذا الميدان لتخريج متخصصين يستفاد منهم في مجال نشاطها الاقتصادي والسياسي. كما تهتم الدوائر الحكومية الأمريكية بهذه الدراسات للأهمية الاقتصادية والسياسية للشرق الأوسط والوطن العربي. وغالباً ما يوظف هؤلاء المتخصصون في وزارة الخارجية الأمريكية كخبراء معها لرسم السياسة الأمريكية في هذه الأصقاع. وأدى خلق دولة إسرائيل في فلسطين إلى الاهتمام بمنطقة الشرق الأوسط وإجراء دراسات حضارية وتاريخية وسكانية لإثبات دعوى اليهود في أرض الميعاد. وهناك من المستشرقين من أيد قيام دولة إسرائيل، ووقف مع الادعاءات الصهيونية مثل «لويس برنارد» الذي يتخرج على يديه العديد من الطلبة العرب واليهود، وهو حامل لواء الحق

اليهودي في فلسطين، الأمر الذي يصم دراسته بوصمة التحامل وعدم الموضوعية، وتكريسها لتحقيق أهداف سياسية لا علاقة لها بالبحث العلمي الموضوعي.

تمتاز المدرسة الاستشراقية الأمريكية بخصائص تختلف في غالب الأحيان عن نظيراتها الأوروبية، فهي قد تأسست أصلاً لتحقيق أهداف دينية، ثم سياسية واستعمارية في الوقت الحاضر. ولكن بطريقة غير مباشرة، وهي في هذه الخاصية تشترك مع خصائص المدارس الاستشراقية الأوروبية التي أتينا على ذكرها، ولكنها تمتاز عنها بأنها لم تَقِفْ جهودها على مجال إظهار الحركة الأدبية العربية سابقاً أو حالياً. ذلك أن معظم الدراسات الأمريكية الغزيرة تناولت الشرق الأوسط من حيث الأحوال الاقتصادية والسياسية والتاريخية والعلمية والأثرية، ولكنها تفتقر بشدة إلى دراسة متعمقة ورصينة للآداب العربية. واستتبع إهمال الأدب العربي ضعف الدراسات الأمريكية المتعلقة بـ«فقه اللغة». ذلك أن معظم الدراسات الحديثة التي يقوم بها المستشرقون الأمريكان في هذا المجال ضئيلة وسطحية، ولا ترقى أبدا إلى أعمال المستشرقين الأوروبيين الكبار القدماء منهم أو المحدثون. وهذا الأمر مرجعه إلى الاهتمام الأمريكي بأحوال الشرق الأوسط من الناحية السياسية والاقتصادية. فالجامعات والمؤسسات العليا ترمي إلى تأليف فرق من الخبراء في قضايا الشرق الأوسط لخدمة أهداف السياسة الأمريكية، التي سعت جاهدة إلى الحلول محل النفوذ البريطاني والفرنسي، كما وضعت نصب أعينها تخريج فريق من الخبراء تستعين بهم الشركات المتعددة الجنسيات للاستيلاء على الموارد الطبيعية التي تزخر بها هذه المنطقة. ومن هنا فإن دراسة الأدب وفقه اللغة لم يجدا الأرضية الصالحة للنمو والتطور طالما كانت هذه الدراسات لا تفيد في النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية. وقد أصدر معهد الشرق الأوسط عام 1958م دراسة عن الأوضاع الحاضرة للدراسات العربية في الولايات المتحدة جاء فيها: إن المعرفة باللغات الأجنبية لم تعد، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الإنسانية. بل أصبحت أداة عمل المهندس، والاقتصادي والعالم الاجتماعي، وكثير من المتخصصين الآخرين. وتؤيد هذه الدراسة أهمية اللغة العربية بالنسبة إلى المديرين التنفيذيين لشركات النفط، والفنيين التقنيين، وأفراد القوات العسكرية[1].

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق، المرجع السابق ص 292.

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاَّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتميز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاَّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتميز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاَّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

نعم لقد وقفت الدراسات الاستشراقية الأمريكية جهودها على تحقيق أهداف سياسية استعمارية ما زلنا نشهد آثارها إلى يومنا هذا. ولم تخل هذه الدراسة مطلقاً من تحقيق هذه الأهداف مهما ادعت الموضوعية والعلمية. فهذه الدولة التي وجدت نفسها ـ حسب منطقها ـ مسؤولة عن أمن العالم وسلامته، وبعد أن وجدت نفسها في مواجهة سياسية وعسكرية مع دولة أخرى لا تقل عنها قوة ورهبة، وبعد أن وجدت نفسها تستنفد مواردها الطبيعية الهائلة لإرضاء شهوات شعبها الذي يستهلك أكثر من ثلث الموارد العالمية، فإنها قررت الاهتمام بالشرق الأوسط لتأمين الموارد الأولية الضرورية لصناعتها واقتصادها، ولمواجهة الدولة الأخرى النظيرة لها حتى لا تصل إلى البحار الدافئة، ولتحقيق أهداف سياسية استعمارية تمليها عليها مصالحها المتباينة خاصة سياسة ملء الفراغ الذي كشفت عنه منذ العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م، فقد اهتمت بالدراسات الاستشراقية لا من أجل تحقيق أهداف علمية صرفة، ولكن من أجل تحقيق أهداف سياسية واقتصادية واستعمارية بل وحتى دينية، هذه الأهداف التي ما فتئت تراهن عليها وتسعى إلى تحقيقها بكلِّ السبل. وما حضورها العسكري المباشر في الخليج العربي إلاَّ دليل عملي على صدق ما ندعيه.

المطلب التاسع

الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية

حاولنا في المبحث السابق بيان الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية. ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه الخصائص لا تتميز عن تحقيق أهداف الدراسات الاستشراقية الأخرى الموجهة لغير البحث العلمي النزيه. واستعرضنا خصائص هذه الدراسات في البلدان الأوروبية المختلفة، مضيفين إليها الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، بصفتهما قد دخلتا هذا الميدان في وقت متأخر. وحاولنا في ثنايا هذا المبحث بيان المؤسسات العلمية المختلفة التي كرّست من أجل إنجاح هذه الدراسات، وإجرائها على أحدث مناهج البحوث العلمية الصارمة. ورأينا اهتمام الجامعات المختلفة بهذا النوع من المعرفة الإنسانية عندما أنشأت كراسٍ مختلفة لتدريس اللغة العربية والحضارة الإسلامية. وعددنا بعض المكتبات الأوروبية الزاخرة بنوادر المخطوطات والمطبوعات العربية. وأشرنا إلى الصحف والمجلات المتخصصة في

هذا الفرع من الدراسات الشرقية. ونوهنا بمجهودات المستشرقين الذين أفنوا أعمارهم في دراسة تراثنا، وتحقيقه، وفهرسته ثم نشره في الآفاق. واخترنا نماذج محددة من هؤلاء حتى لا تكون دراستنا موسوعة مطولة شاملة للمستشرقين كافةً نظراً لتحديد الموضوع الذي بيّنا خصائصه وحدوده ومجاله في مقدمة دراستنا هذه. وكان غرضنا من ذلك كله بيان مرحلة الاستشراق العلمية التي لا يمكن تحديدها زماناً ومكاناً. لأننا حاولنا منذ البداية التركيز على أن هذه المرحلة متداخلة مع مراحل الاستشراق الأخرى، ومتشابكة معها، ولا يمكن فصلها عن بعضها. إلاّ أن المنهجية والتبويب فرضا علينا تقسيم موضوعنا إلى هذه المراحل المختلفة التي حاولنا بيان خصائص كل منها بشيء من الدقة والتمييز والتركيز.

نعم، إن مرحلة الاستشراق العلمية قد تبلورت بصورة واضحة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وأصبحت هذه الدراسات لا هدف لها إلاّ تحقيق الأغراض العلمية البحتة. ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يؤخذ على إطلاقه ـ كما أشرنا آنفاً ـ فما زالت المصالح الدولية المتباينة في حاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسات التخصصية للمحافظة على المصالح السياسية، والاقتصادية، والتجارية للدول التي تقوم بإجراء وتشجيع هذه الدراسات.

تتميز المرحلة العلمية للاستشراق بإنشاء المراكز العلمية المتخصصة، وتخصّص كل مستشرق في فرع معين من فروع المعرفة الشرقية، الأمر الذي يعطي للدراسات المطروحة زخمها وجديتها وخصوصيتها. كما أن مساهمة الشركات، والمؤسسات الخاصة، وبعض الدوائر الحكومية ذات العلاقة بالمدارس الاستشراقية قد ساعدت على تفرغ العديد من المستشرقين للالتفات إلى البحث والتقصي. وكانت النتيجة موفقة في غالب الأحيان. وكان لانعقاد مؤتمرات المستشرقين أثره الكبير في تعميق الدراسات الاستشراقية، بما يطرح في تلك المؤتمرات من بحوث، وما يسفر عنها من مناقشات بين علماء متخصصين، يتبادلون المعرفة في هذا الميدان الهام. وما ينتج عنها من مجادلات علمية يصحح بعضهم للآخر المفاهيم التي يختلفون فيها، ويستكملون الجهود العلمية المبذولة في هذا الصدد.

تتميز مرحلة الاستشراق العلمية بإيفاد العديد من المستشرقين إلى الجامعات العربية، والتدريس بها. وخاصة جامعة القاهرة التي وفد إليها كبار المتخصصين في

الدراسات العربية والإسلامية مثل نللينو، وماسينيون وجويدي الأب والابن، وسانتلانا، وشاخت، وبرجشتراسر، وتوماس ارنولد، وكازانوفا، وكرواسي، وليثمان. وقد حاضر هؤلاء في جميع فروع المعرفة الشرقية كالآداب، والفقه، والفلك، والعلوم، والتصوف، والفلسفة، والفن، والعمارة وغيرها، وقد أنتج لنا هؤلاء المستشرقون جيلاً جديداً من الباحثين العرب تعلموا على أيديهم مناهج البحوث العلمية الصارمة، وقلّدوهم في طرق البحث، والتقصي، والتحقيق، والتدقيق، والصبر، والمثابرة.

كان لإنشاء الموسوعة الإسلامية، والمجلات المتخصصة في الدراسات الإسلامية، أثرها في إثراء الحركة العلمية العربية، ونشر هذا التراث في الآفاق، وتحقيقه على أحدث الطرق العلمية الحديثة. وما زالت هذه الموسوعة تنشر تباعاً في طبعات فاخرة، وبلغات أجنبية متعددة البحوث والدراسات الرصينة المتعلقة باللغة العربية والدراسات الإسلامية. وتمتاز بمنهجية صارمة، وتوثيق للمصادر والمراجع عزّ نظيره، بالرغم من بعض الهنات والأخطاء التي لا مناص منها في هذه الحالات.

قام المستشرقون بنشر النصوص العربية والإسلامية وحققوا المخطوطات وفهرسوها فهرسة علمية، ودرسوا التراث العربي والإسلامي من جوانبه كلها، مع تركيزهم الشديد على التاريخ، والجغرافيا، وكتب التراجم، والطبقات والأدب، ودواوين الشعر. وحققوا النصوص المتعلقة بالفلسفة، وعلم الكلام، والفرق، والمذاهب الفكرية، وتراث العرب العلمي التطبيقي كالطب، والكيمياء، والفلاحة والحساب، والجبر، والهندسة، والفلك، والبصريات[1].

هناك عوامل عديدة ساعدت على اتجاه الدراسات الاستشراقية إلى تحقيق الأغراض العلمية الصرفة. منها، انحسار المد الاستعماري المباشر بعد الحرب العالمية الثانية، وبروز تلك الأفكار الجديدة التي تنادي بالمساواة بين الدول، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وإلغاء الهيمنة والاستعمار، وخلق جهاز دولي جديد كالأمم المتحدة يحاول طبقاً لمجهوداته حفظ الأمن والسلام، والمساواة بين الشعوب. ومنها

---

(1) د. محمود محمد الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1984م، ص 218.

تطور طرق البحوث العلمية في مجال العلوم الإنسانية، هذا التطور المرتبط بالتقدم العلمي في جميع المجالات. الأمر الذي أدّى إلى خلق متخصصين في سائر فروع المعرفة الإنسانية، وإنشاء المراكز والمعاهد العلمية المتخصصة والتي كان نتيجتها في الغالب الأعم الجنوح إلى العلمية والموضوعية. ومنها سهولة الاتصال السريع والفعّال والمأمون بالشرق الإسلامي وشمال إفريقيا نتيجة تحسين طرق المواصلات، والاتصالات، وتبادل الأفكار والمعلومات، بطرق سريعة وعلمية وفعالة نتيجة تطور الوسائل الإعلامية من صحف، ومجلات، وإذاعات، وأقمار صناعية. فأصبح الاتصال سهلاً ميسوراً مع هذه المنطقة التي تناولها الأوروبيون منذ القدم بالدرس والتمحيص والتحقيق. . ومنها تطور المناهج العلمية وفعاليتها، وذلك بتطبيق مناهج جديدة تساعد على الاستنباط والتحليل والتعليق، والاتجاه إلى العمل الجماعي للقيام بالدراسات الاستشراقية الجادة، لأن عهد التخصص الفردي قد انقضى في أيامنا هذه، وحلّ محله العمل العلمي الجماعي المنظم. ومنها إقبال الآلاف من الطلاب الشرقيين على الجامعات الأوروبية والأمريكية، وتلقي علومهم بتلك المؤسسات التعليمية على أيدي متخصصين في الدراسات الاستشراقية، فتشبع هؤلاء المبعوثون بالمناهج العلمية الحديثة، ودرسوا الطرق والوسائل التي استخدمها أساتذتهم في دراسة تراثهم. وعندما رجعوا إلى بلدانهم باشروا مهماتهم العلمية بعد تطبيق تلك المنهجية التي تلقوها بالجامعات الغربية فأحسنوا تحقيق تراثهم، وحلّلوا معارفهم، وتناولوا قضاياهم بتلك الروح العلمية الموضوعية، والدقة في المنهجية، وردّوا على مطاعن المستشرقين باستخدام نفس الأسلحة التي استخدمها أساتذتهم، فساعد ذلك على اتجاه الدراسات الإسلامية نحو الموضوعية والعلمية والحيادية.

لا تزال الدراسات الاستشراقية الأوروبية تواصل مسيراتها الثقافية خاصة في ما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، إلاَّ أنها لا تمتاز كسابقاتها بالغزارة والعمق والتحليل والنقد، نظراً لانتهاء ذلك الجيل من الباحثين الذين أفنوا أعمارهم في هذا النوع من النشاط العلمي، بما اكتسبوه من أدوات البحث والدراسة كاللغات القديمة، وتوافر المخطوطات النادرة، والكتب والمؤلفات غير المحققة، والتشجيع المعنوي والمادي من قِبَلِ حكوماتهم ومؤسساتهم العلمية. وأصبحت النظرة الحديثة إلى الدراسات الإسلامية تمتاز بالموضوعية وعدم التحامل والعدائية، وتحاول فهم التيارات الإسلامية الحديثة، التي أخذت في النهوض والتأثير على سياسة الدول العربية

والإسلامية، فانصبّت هذه الدراسات على تعقب أصول الجماعات الإسلامية المتطرفة، ونتائجها على الساحة الشرق أوسطية، خاصة بعد الحوادث التاريخية التي أثرت على السياسة الإيرانية. وظهور حركات إسلامية متطرفة في مضر وبعض الدول العربية الأخرى.

هناك العديد من المجالات الأخرى الجديدة التي لا تزال الدراسات الاستشراقية تتناولها بشيء من الجدية والموضوعية، كتلك العصور التاريخية الحديثة مثل الأمبراطورية العثمانية، والفترة المغولية الإيرانية، والأوضاع التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للدول العربية الإسلامية الحديثة.. وعلى الخصوص دراسات علم الاجتماع الإسلامي Sociologie religieu de L'islam التي بدأت على يد «روبين ليڤي» Reuben Lévey عام 1934م، في كتابه الطموح «مدخل لدراسة علم الاجتماع الإسلامي»[1]. وكانت لـ«ماسينيون» مساهمات جادة في هذا المجال عندما حاضر عن هذا الموضوع في «الكوليج دي فرانس». وآخرها دراسة «بول شارني» الجادة عن «علم الاجتماع الإسلامي»[2].

اعتمدت الدراسات الاستشراقية على تطبيق منهج علمي صارم على الدراسات الإسلامية، فوصلت به إلى نتائج علمية باهرة، إلاَّ أن بعض هذه النماذج لا تؤدي إلى فهم الإسلام ومبادئه وعقيدته كما ينبغي. وكان استعمالها من قِبَلِ المستشرقين أدى إلى الوصول إلى نتائج لا تتفق والحقيقة العلمية المجردة. مثل منهج النقد التاريخي، ومنهج الشك الديكارتي.. ولكن إتقان المستشرقين للعديد من اللغات السامية والآريّة القديمة منها والحديثة، ساعدهم على فحص النصوص القديمة، والنقوش المطمورة والآثار الدفينة. ففسروها وحللوها، وترجموها ووصلوا بها إلى نتائج علمية في غاية الدقة والأهمية. واستخدم المستشرقون قانوني المطابقة والمقابلة، ومنهج النقد الباطني والخارجي للنصوص، في تحقيق المخطوطات العربية، والتثبت من صحتها، وصحة نسبها إلى أصحابها، وكانت نتائجها عظيمة في هذا الميدان.

إن دراسة مناهج المستشرقين تساعدنا على فهم الطريقة التي سلكوها في دراسة

(1) Ruben Lévey, An introduction to the sociology of Islam, London, 1931 - 2 an édition the social structure of Islam, cambredge - 1457.

(2) Jean-Paul Charnay; Sociologie religieuse de l'islam, Sindbad, Paris 458 pages. S.D.

وتحقيق التراث العربي والإسلامي ماضياً وحاضراً، ولا مناص لنا من إفراد فصل خاص بها للتعرف إليها، وبيان محاسنها ومساوئها، والاطلاع على نقاط القوة والضعف فيها، والإشارة إلى النتائج السلبية والإيجابية من جراء تطبيقها. كل ذلك في إطار الدراسات العربية والإسلامية دون التطرق إلى مجالات الاستشراق الأخرى. ويقتضي الأمر منا بيان مناهج المستشرقين المطبقة في هذا المضمار، مع الاقتصار على مناهج فريق منهم تخصص في الدراسات الإسلامية من مختلف الجنسيات والديانات. حتى يتضح لنا هذا المنهج الذي كثيراً ما يعيب علينا الغربيون سوء فهمه، وعدم معرفة تطبيقه. مع إقرارهم بغزارة معلوماتنا وتعدد ثقافتنا ومواهبنا. سنحاول بيان كل ذلك في الفصل المقبل، على أن نركز منذ البداية على دراسة منهجية خمسة من المستشرقين المتخصصين في الدراسات الإسلامية وهم: جولد زيهر المجري، وبيكر الألماني، وماكدونالد الأمريكي البريطاني، وماسينيون الفرنسي، وسنوك هرجرونيه الهولندي.

الفصل الثالث

مناهج المستشرقين

كثيراً ما أشرنا في دراستنا هذه إلى مناهج المستشرقين الصارمة في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، وكثيراً ما نوهنا بهذه المناهج التي عادة ما تقود إلى نتائج لا نرتضيها في مجال الدراسات الإسلامية. والسبب في ذلك يرجع إلى أن جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف أصحابه، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرون دوماً على منهج التأثر والتأثير، ويحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح. وهم بالتالي عندما يتناولون الوحي والقرآن والسنة النبوية فإنهم يرجعونها دوماً إلى نتاج للتاريخ وليس فكراً وعقيدة جديدة أتت بها الديانة الإسلامية من مصدر إسلامي خالص.

لجأ المستشرقون إلى قانون المقابلة والمطابقة في النصوص وأبدعوا فيها، لإتقانهم العديد من اللغات القديمة والحديثة. ولصبرهم الدؤوب على البحث والتقصي. وكانت نتائجهم في تحقيق النصوص غالباً ما تكون صحيحة لأنها تنصب على نصوص محددة متناثرة يسهل إجراء المطابقات والمقابلات عليها. إلاّ أن النتائج العلمية المستخلصة من هذه الطريقة لا تكون في الغالب متفقة والمبادئ الإسلامية، والنظرة الموضوعية لأفكار العرب والمسلمين، لأن المستشرقين يحاولون ليّ هذه النصوص وتفسيرها وتحليلها وصولاً بها إلى نتائج علمية افترضوها منذ البداية، وحاولوا خلال دراستهم لها تطويعها إلى هذه الأفكار المسبقة التي لا تتفق عادة والبحث العلمي النزيه.

يضاف إلى ذلك أن النظرة المادية للمستشرقين لجميع الظواهر الفكرية التي

يدرسونها، وعدم تقيدهم بالمثالية، والحوافز الدينية، تدفعهم إلى سلوك مناهج تؤدي إلى نتائج لا تتفق عادة وما هو معلوم لدينا بالضرورة، وما يجب الإيمان به والتسليم بصدقه مهما كانت نوعية هذه المناهج، ومهما كانت النتائج التي نتوصل إليها من خلالها. فنحن لا نستطيع استخدام المنهج الشكي الديكارتي في تفسير المبادئ الإسلامية وظاهرة الوحي والنبوة، وتفسير بعض المعجزات التي حصلت للأنبياء السابقين على الرسول العربي. لأننا لا نستطيع أن نتجرد من دراستنا ومبادئنا ومعتقداتنا ومسح كلِّ المعلومات والمعارف والعقائد التي انطبعت في أذهاننا حتى نخضع هذه القضايا العقائدية للمنهج الشكي منتظرين صحتها من عدمه طبقاً لما تسفر عنه دراساتنا باستخدام هذا المنهج الشكي. ولكن المستشرقين استخدموا هذا المنهج وطبقوه في مجال الدراسات الإسلامية وكانت النتيجة مخالفة لما نراه ونعتقد أنه الصحيح.

وهناك أسباب أخرى تؤدي بالمستشرقين إلى استخدام مناهج علمية لا تؤدي إلى نتائج علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية. منها: عدم تخصص العديد من المستشرقين في بداية أمرهم في فرع معين من فروع الحضارة الإسلامية حيث يتناولونها في إطار التاريخ العام أو تاريخ علم من العلوم كاللغة والأدب والفقه، ثم يصلون، بعد تطور طويل وبحث عميق، إلى دراسة الحضارة الإسلامية في إطار الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية، وتكون بالتالي النتيجة العلمية لا توافق ما نراه صحيحاً حالة كون هذه الدراسات قد اختلطت ببعضها وأُطْلِقَ عليها أحكام عامة لم تراع فيها خصائص الحضارة الإسلامية وأفكارها ومعتقداتها. ومنها: أثر البيئة الأوروبية التي تربَّى فيها المستشرقون وأخذوا منها مناهجها، وطرق معالجتها للحضارات والأفكار الإنسانية، وجنوحها إلى رفض القديم، وعدم التعويل عليه، وطرحه جانباً بعد أن عانت منه الأمرَّيْن من الناحية الدينية، والفكرية، والثقافية، والعقلية، والإنسانية. ومن هنا رفض المستشرقون كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال واستبدال ذلك كله بالإيمان المطلق بالعقل البشري وقدرته، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الإنساني، وإمكانية وصوله إلى الحقيقة بالجهد الإنساني، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق[1]، ومنها: اتساع نطاق الفلسفة

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، ط1، 1981م، ص 62.

الفصل الثالث

مناهج المستشرقين

كثيراً ما أشرنا في دراستنا هذه إلى مناهج المستشرقين الصارمة في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، وكثيراً ما نوهنا بهذه المناهج التي عادة ما تقود إلى نتائج لا نرتضيها في مجال الدراسات الإسلامية. والسبب في ذلك يرجع إلى أن جميع المستشرقين أو معظمهم ينكرون نبوة الرسول العربي والوحي الإلهي الذي نزل عليه، ويعتبرون القرآن من تأليفه أو تأليف أصحابه، وكثيراً ما كانوا ولا يزالون يستخدمون المنهج التاريخي لتفسير الفكر الإسلامي ومبادئه ومعتقداته. ويصرون دوماً على منهج التأثر والتأثير، ويحاولون قصارى جهدهم إرجاع الدين الإسلامي إلى عناصر داخلية وخارجية بعيدة عن المحتوى الإسلامي الصحيح. وهم بالتالي عندما يتناولون الوحي والقرآن والسنة النبوية فإنهم يرجعونها دوماً إلى نتاج للتاريخ وليس فكراً وعقيدة جديدة أتت بها الديانة الإسلامية من مصدر إسلامي خالص.

لجأ المستشرقون إلى قانون المقابلة والمطابقة في النصوص وأبدعوا فيها، لإتقانهم العديد من اللغات القديمة والحديثة. ولصبرهم الدؤوب على البحث والتقصي. وكانت نتائجهم في تحقيق النصوص غالباً ما تكون صحيحة لأنها تنصب على نصوص محددة متناثرة يسهل إجراء المطابقات والمقابلات عليها. إلاّ أن النتائج العلمية المستخلصة من هذه الطريقة لا تكون في الغالب متفقة والمبادئ الإسلامية، والنظرة الموضوعية لأفكار العرب والمسلمين، لأن المستشرقين يحاولون ليّ هذه النصوص وتفسيرها وتحليلها وصولاً بها إلى نتائج علمية افترضوها منذ البداية، وحاولوا خلال دراستهم لها تطويعها إلى هذه الأفكار المسبقة التي لا تتفق عادة والبحث العلمي النزيه.

يضاف إلى ذلك أن النظرة المادية للمستشرقين لجميع الظواهر الفكرية التي

يدرسونها، وعدم تقيدهم بالمثالية، والحوافز الدينية، تدفعهم إلى سلوك مناهج تؤدي إلى نتائج لا تتفق عادة وما هو معلوم لدينا بالضرورة، وما يجب الإيمان به والتسليم بصدقه مهما كانت نوعية هذه المناهج، ومهما كانت النتائج التي نتوصل إليها من خلالها. فنحن لا نستطيع استخدام المنهج الشكي الديكارتي في تفسير المبادئ الإسلامية وظاهرة الوحي والنبوة، وتفسير بعض المعجزات التي حصلت للأنبياء السابقين على الرسول العربي. لأننا لا نستطيع أن نتجرد من دراستنا ومبادئنا ومعتقداتنا ومسح كلِّ المعلومات والمعارف والعقائد التي انطبعت في أذهاننا حتى نخضع هذه القضايا العقائدية للمنهج الشكي منتظرين صحتها من عدمه طبقاً لما تسفر عنه دراساتنا باستخدام هذا المنهج الشكي. ولكن المستشرقين استخدموا هذا المنهج وطبقوه في مجال الدراسات الإسلامية وكانت النتيجة مخالفة لما نراه ونعتقد أنه الصحيح.

وهناك أسباب أخرى تؤدي بالمستشرقين إلى استخدام مناهج علمية لا تؤدي إلى نتائج علمية حقيقية في مجال الدراسات الإسلامية. منها: عدم تخصص العديد من المستشرقين في بداية أمرهم في فرع معين من فروع الحضارة الإسلامية حيث يتناولونها في إطار التاريخ العام أو تاريخ علم من العلوم كاللغة والأدب والفقه، ثم يصلون، بعد تطور طويل وبحث عميق، إلى دراسة الحضارة الإسلامية في إطار الحضارات السامية القديمة أو اللغات الشرقية، وتكون بالتالي النتيجة العلمية لا توافق ما نراه صحيحاً حالة كون هذه الدراسات قد اختلطت ببعضها وأُطْلِقَ عليها أحكام عامة لم تراع فيها خصائص الحضارة الإسلامية وأفكارها ومعتقداتها. ومنها: أثر البيئة الأوروبية التي تربَّى فيها المستشرقون وأخذوا منها مناهجها، وطرق معالجتها للحضارات والأفكار الإنسانية، وجنوحها إلى رفض القديم، وعدم التعويل عليه، وطرحه جانباً بعد أن عانت منه الأمرَّيْن من الناحية الدينية، والفكرية، والثقافية، والعقلية، والإنسانية. ومن هنا رفض المستشرقون كل مصدر سابق للمعرفة نظراً لخيبة الأمل التي حصلت من كشف أخطاء الموروث وكل مصدر سابق للمعرفة باسم الوحي أو الدين أو الحدس أو المثال واستبدال ذلك كله بالإيمان المطلق بالعقل البشري وقدرته، وبالثقة التي لا حدود لها بالفكر الإنساني، وإمكانية وصوله إلى الحقيقة بالجهد الإنساني، وإمكانية وصوله بنفسه دون الاعتماد على أي مصدر مسبق[1]، ومنها: اتساع نطاق الفلسفة

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، دار التنوير، ط1، 1981م، ص 62.

الوضعية، وتأثيرها المباشر على المفكرين الغربيين بعد أن وضع أسسها «أوجست كونت» فأصبح الباحثون يعتمدون على الدراسات العلمية المجردة لتفسير الظواهر والأفكار الإنسانية. وإخضاع هذه الدراسات الإنسانية إلى مناهج العلوم التجريبية. وهذه المناهج لا تؤدي عادة إلى نتائج علمية مستساغة عند تطبيقها على الدراسات الإسلامية التي يلعب فيها الإيمان بالوحي والنبوة الدور الأكبر والهام فيها. ومنها أن المستشرق لا ينسى بيئته الأصلية التي تربى وترعرع فيها، هذه البيئة العلمية التي أنكرت الماضي، واعتدّت بالعقل، وأخضعت جميع الدراسات للنقد والتمحيص والتحليل الذي لا يعتمد على الماضي وأفكاره ومعتقداته فتأثر هؤلاء الدارسون بهذه البيئة الأوروبية التي تعتمد في دراسة حضارتها ومبادئها وأفكارها على الظروف التاريخية، والمبادئ العقلية، فطبقوا هذه المنهجية على سائر مجالات الدراسات الأخرى، ومنها الدراسات الإسلامية، وكانت النتيجة خاطئة هي الأخرى لاختلاف ظروف البيئتين الأوروبية والإسلامية، ولاختلاف المبادئ والمعتقدات التي تؤمن بها كلا البيئتين. ولأن المستشرق في حقيقة أمره عبارة عن باحث أوروبي بسبب ثقافته، ومزاجه، وطبعه، وتكوينه الثقافي والفكري، ولم يستطع إلاّ في النادر القليل تجاوز البيئة التي عاش فيها، أو الحيدة عن أحكامها، أو التخلص من آثارها ومعتقداتها ونظرتها للكون والحياة.

ونحن لو حاولنا استعراض المناهج العلمية التي استخدمها المستشرقون في دراسة الحضارة الإسلامية، لما وجدناها تخرج عن المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثير، ومنهج المطابقة والمقابلة. وهذه المناهج إمّا أن تكون قد استخدمت مجتمعة أو منفصلة في مجال الدراسات الإسلامية لأنها هي ذات المناهج التي استخدمها الأوروبيون في مجال الدراسات الإنسانية بصورة عامة، ولأنها تستند إلى المذهب الوضعي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر والعشرين، ولم يحيدوا عنه إلى الآن بالرغم من نبذ هذا المذهب في الوقت الحاضر للدراسات الإنسانية.

فالمنهج التاريخي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية هو عبارة عن ترتيب وقائع تاريخية أو اجتماعية وتبويبها وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها. والتاريخ قد يكون عاماً بحيث يشمل دراسة كلّ الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية لمجتمع من المجتمعات. وقد

ينصب على النواحي السياسية دون غيرها كوصف نظم الحكم المختلفة، والأسر الحاكمة والظواهر الاجتماعية التي رافقت هذه النظم السياسية. وقد يكون التاريخ منصباً على سيرة العلماء والمفكرين من حيث تراجم حياتهم ومؤلفاتهم وآثارهم وما ساهموا به في مجال الحياة الثقافية والفكرية.

وعندما تناول المستشرقون الحضارة الإسلامية بالدرس والتحليل فقد طبقوا عليها المنهج التاريخي. ومن هنا كان تصنيفهم للتاريخ الإسلامي ومفكريه على نمط العقلية الغربية. فهم إذا ما تحدثوا عن محمد قالوا: إنه كان تاجراً ميسوراً. وعندما يتناولون دعوته يقولون: إنها جاءت للانقضاض على الارستقراطية القرشية. وعندما يتحدثون عن نضاله وجهاده يقولون: إن لديه أغراضاً سياسية يرمي إلى تحقيقها بالقوة المسلحة للوصول إلى السلطة والهيمنة على الجزيرة العربية. وهم عندما يتحدثون عن مفكري الإسلام كابن سينا، والغزالي، وابن رشد، فإنهم يصنفونهم بأنهم أصحاب مدارس كما يفعل الغربيون، وهكذا تراهم يتحدثون عن الرشدية، والسينوية، والغزالية، والأشعرية. وهذا التقسيم المذهبي كما ترى ليس صحيحاً من الناحية التاريخية والعلمية، لأن معظم هؤلاء المفكرين لا يختصون بعلم أو بمذهب معين. فأنت عندما تتحدث عن الغزالي، هل تستطيع أن تصفه بأنه متصوف أو فيلسوف أو منطقي؟. وعندما تتحدث عن ابن رشد، هل تستطيع أن تصفه بأنه فيلسوف، أو فقيه، أو متكلم، أو عالم؟.

وإذا كان الهدف من تطبيق المنهج التاريخي هو الحصول على أكبر قدر ممكن من المعارف والمعلومات عن الموضوع المراد دراسته، فإن مهمة الباحث هنا إرجاع الظواهر الفكرية إلى أصولها الأولى. فنحن عندما ندرس الحضارة الإسلامية فإن الذي يعنينا ليس التطور التاريخي للحوادث والأخبار وجمعها وتحقيقها، فهذا السرد لا يؤدي بنا إلى نتائج جديدة لأنه عبارة عن ترداد ما حصل في الماضي، ولكن مهمة الباحث الحقيقية هي إرجاع الظواهر الفكرية الإسلامية إلى أصولها الأولى التي خرجت منها كالقرآن والسنة مثلاً، لمعرفة كيفية خروجها منها ومحاولة العثور على منهج أو مناهج دائمة يمكن بواسطتها العثور على منهج إسلامي عام[1].

وبما أننا قد تناولنا في فصل سابق أن أحد أغراض الاستشراق هو الحصول على

(1) المرجع السابق، ص 69.

أكبر قدر من المعرفة والمعلومات عن البلاد الشرقية توطئة لاستعمارها وإخضاعها لهيمنتها، وكان المستشرقون هم الوسيلة التي اتبعت لتحقيق هذه الأغراض، فإن تطبيق المنهج التاريخي لا يؤدي في حقيقته إلى نتائج علمية صحيحة لأنه طُوِّع لخدمة أغراض لا علاقة لها بالموضوعية العلمية، ولأنه عندما اقتصر على جمع المعلومات والبيانات فإنه لم يضف جديداً إلى المعرفة الإنسانية من الناحية الفكرية.

وأخيراً فإن المنهج التاريخي قد استخدم في أوروبا لدراسة المسيحية لأنها نشأت في بيئة دينية، ودخلت المؤثرات الخارجية كالبابلية والأشورية والغنوصية على نصّها الديني. وهذا المنهج يبيح للباحث الكشف عن العناصر الأساسية التي ساعدت على تكوين المسيحية الأولى. وعندما يطبق المستشرق هذا المنهج على الظواهر الفكرية الإسلامية ـ التي هي في حقيقتها مثالية وليست مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية ـ فتكون النتائج العلمية ليست صحيحة عند تطبيق هذا المنهج على الدراسات الإسلامية[1]. يضاف إلى ذلك أن استخدام هذا المنهج يؤدي إلى إنكار نبوة محمد، وعدم صدقية الوحي الإلهي، لأنه يحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية. فالمستشرقون كما سنرى إذا ذكروا محمداً فإنهم يصنفونه مع أنبياء الفرس وحكمائهم وذلك عندما يعقدون المقابلات بينه وبين «زرادشت وماني» حول الإسراء والمعراج والاتصال بالملكوت الأعلى، وهكذا يصبح هذا المنهج أداة لمحو النبوة المحمدية وتفسيرها ضمن النبوءات الأخرى التاريخية. وهو بذلك يقوم على فكرة مسبقة وعلى تميز حضاري وتعصب ديني[2].

أمّا المنهج التحليلي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية فإنه يعني تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من العوامل أو الوقائع التي أنشأها. أي أن هذا المنهج يقوم بتفتيت الظاهرة الفكرية وردها إلى عناصرها الأولية كالظروف الاجتماعية، أو السياسية، أو الدينية. فإذا طبق المستشرق هذا المنهج وهو متأثر بمزاجه وثقافته وبيئته ودينه الذي نشأ فيه، فإنه يصل به في الدراسات الإسلامية إلى نتائج غير سليمة. فالمسيحية عندما يخضعها المستشرقون للمنهج التحليلي فإنها تبدو لهم منقسمة إلى عوامل دينية وأخرى غير دينية

---

(1) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، ط1، 1982م، ص 227.

(2) المرجع السابق، ص 228.

لأن الدين المسيحي لا ينظم إلاّ الجانب الروحي ولا علاقة له بالجانب الزمني أو المادي الذي يخضع بدوره إلى عوامل الاقتصاد والسياسة والاجتماع. ولكن إذا طبق المستشرق هذا المنهج على دراسة الفرق الإسلامية وكيفية نشأتها فإنه يحكم عليها طبقاً للمعايير السياسية باعتبارها قد نشأت لهذا السبب وحده دون غيره. غير أن الحقيقة خلاف ذلك لأن الدين الإسلامي لا يفرق بين العامل الديني وغيره من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى. ومن هنا خطر تعميم هذا المنهج على سائر الدراسات الإنسانية وخاصة الدراسات الإسلامية التي تختلف أصولها ومعطياتها ومبادئها عن الديانة المسيحية. ومن هنا فإن تطبيق هذا المنهج يؤدي إلى الحكم على الحضارة الإسلامية بالجدب، وعلى الدين بالجمود، وعلى الوحي بالاضطراب والاختلاط، وعلى التوحيد بالتجريد، وعلى العقائد بالقضاء والقدر، وعلى الشعوب بالتخلف[1].

فإذا ما انتقلنا إلى المنهج الإسقاطي، فإننا نراه يتمثل في خضوع الباحث إلى هواه، وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المعنية، وعدم تحرره من الأحكام المسبقة التي يكوِّنها على موضوع بحثه سواء أكانت هذه الأحكام عقلية أم انفعالية. ولا يرى الباحث إلاّ صورته الذهنية دون غيرها من الصور الفكرية التي ربما تخالف أحكامه المسبقة ويحاول جاهداً إخضاع جميع الصور الأخرى إلى ما ارتضاه لنفسه حتى وإن جانبت الموضوعية العلمية. فالباحث عندما يضع في ذهنه صورة معينة لأفكار معينة وهذه الأفكار لا وجود لها من الناحية الفعلية فإنه يحاول إيجادها في ذهنه ويلتمس لها الحلول والفروض مهما كانت منتفية. وإذا كانت الظاهرة الفكرية موجودة فعلاً ولكن لا تصور لها في ذهنه فإنه يحاول نفيها مهما كانت صحة وجودها.

طبق المستشرقون المنهج الإسقاطي على الدراسات الإسلامية، ووصلوا بتطبيقه إلى أحكام تعسفية لا صلة لها بالتحليل العلمي السليم. وطوعوا هذه الصور الذهنية الكامنة في عقولهم سلباً وإيجاباً لتفسير التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية. وبما أن هذا المنهج يخضع لهوى الباحث وأحكامه المسبقة فإن النتائج المرجوة منه لا تكون صائبة في أغلب الأحيان. ذلك أن المستشرق ـ وهو في حقيقة الحال نتاج بيئته ـ

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، المرجع السابق، ص75.

وإيمانه الشديد بثقافته ومنهاجه باعتبارها النموذج الأمثل لكل الثقافات والمناهج، ينظر إلى سائر الظواهر الأخرى التي يخضعها للدراسة من عل، ولا يضعها على نفس المستوى لثقافته ومنهاجه فيسهل عليه عملية الإسقاط التي يمارسها من خلال نظرته الاستعلائية فتأتي أحكامه جائرة ومنافية للحياد العلمي الصحيح.

فإذا تركنا المنهج الإسقاطي واتجهنا إلى منهج الأثر والتأثر لوجدنا أن المستشرقين استخدموه بطريقة مبتسرة بحيث فسروا الوحي الإلهي، والفلسفة الإسلامية، والفقه الإسلامي والسنة النبوية بأنها مستمدة من عوامل خارجية مارست عليها قواعد الأثر والتأثر فعلها، وكأنَّ هذه الحضارة مجتمعة نابعة من تطبيق هذا المنهج الذي ينفي كل أصالة للدين الإسلامي. ذلك أن هذا المنهج يقضي على الأفكار الإسلامية قضاءً مبرماً، ويرجعها إلى مصادر ثقافية خارجية، وإصدار هذا الحكم التعسفي كلما وُجد اتصال بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، وكلما وُجِد تشابه بينها وبين الأفكار الإنسانية الأخرى مهما كان هذا التشابه كاذباً وغير حقيقي، فالمستشرقون عندما يطبقون منهج الأثر والتأثر على الفلسفة الإسلامية فإنهم يرجعونها إلى أصول يونانية ولا يؤمنون ألبتة بأصالتها. وهذا الخطأ يدافع عنه المستشرقون طبقاً لمعايير الأثر والتأثر، ولا يقتنعون ألبتة بأن التفاعل الحضاري يحدث أثره كلما التقت حضارتان مع احتفاظ كل منهما بخصائصها المميزة. وإذا درس المستشرق التصوف مثلاً فإنه يرجعه إلى أصول خارجية كالعنصر الإيراني أو الهندي لوجود عناصر متشابهة بين التصوف الإسلامي والتصوف الفارسي، ولا يؤمن ألبتة بأن التصوف الإسلامي مصدره الدين نفسه ولم يتأثر بعوامل خارجية ما دام هناك تشابه بينه وبين مظاهر التصوف في أصقاع أخرى كفارس والهند.

وإذا درس المستشرق علم أصول الدين قال لك: إنه خضع لمنهج الأثر والتأثر بدليل أن الأحوال الثلاثة وهي العلم والقدرة والحياة عند أبي هاشم الصوفي لا تبتعد عن الأقانيم الثلاثة في الديانة المسيحية. ولا يقتنع مهما حاولت البرهنة عليه من أن هذا العلم قد نشأ في فترة مبكرة سبقت عصر الترجمة، وأنه في حقيقة أمره أول محاولة للتعبير عن النصوص وفهمها فهماً عقلياً خالصاً، ثم تحويلها بعدئذ إلى معانٍ.

تأثر المستشرقون بمنهج الأثر والتأثر لأنه طبق بصورة صارمة في بيئتهم. ذلك أن النهضة الأوروبية قد تأسست على الحضارة اليونانية وكلما أنشئ مذهب فكري وديني جديد خاصة في ما يتعلق بمقاومة سلطان الكنيسة وُجِدَ له نظير في الحضارة

اليونانية القديمة. وتنطبق هذه العملية على الأدب والشعر والفن والخطابة. ومن هنا رسخ في أذهان المستشرقين أن كل حضارة حديثة تستمد أصولها من الحضارة اليونانية. ومن خلال هذا الحكم طبقوا هذا المنهج على الحضارة الإسلامية وحاولوا تفسير أفكارها ومناهجها طبقاً لمنهج الأثر والتأثر. ويلاحظ المرء عدم صحة هذا المنهج بالنسبة للحضارة الإسلامية لأنها ذات أصول وحدود واضحة مؤسسة على معايير دينية وبيئية أصلية مستمدة من الجزيرة العربية والتعاليم الإسلامية. وأنها قادرة على تمثل ثقافات الشعوب المجاورة ووضعها في قالبها لأنه هو القالب الأوسع شمولاً والأكثر عقلانية. ومن ثم نفهم خطأ المستشرقين عندما يعتمدون على منهج الأثر والتأثر في تفسير الحضارة الإسلامية لأنه منهج يهدف أساساً إلى القضاء على الحضارات وقدرتها على التمثيل والتعبير والخلق والإبداع. ونحن نعرف طبقاً للمعايير العلمية الموضوعية أن الحضارة الإسلامية كانت مبدعة خلاقة، وأنها سلسلة متصلة الحلقات مع الحضارات الإنسانية الأخرى فقادت المدنية الإنسانية أحقاباً طويلة بعد أن تمثلت الحضارات الأخرى وأضافت إليها من أصالتها واحتوتها طبقاً لمناهجها وتوجهاتها، ثم سلمتها بدورها إلى حضارة إنسانية أخرى وهكذا دواليك إلى النهاية.

استخدم المستشرقون مناهج المطابقة والمقابلة في دراسة النصوص الإسلامية. وقد برعوا في هذه الناحية وأجادوا فيها إجادة لا نستطيع أن ننكرها. وقد ساعدهم على ذلك ـ كما أسلفنا ـ معرفتهم بالعديد من اللغات، واطلاعهم على آلاف المخطوطات، واكتشافهم للمئات من النقوش والآثار. فاستخدموا مناهج المطابقة والمقابلة بين هذه النصوص المجمّعة، وحاولوا التوفيق بينها، واستخلاص النتائج العلمية من استقرائها، كما برعوا في الدقة في الترجمة وتحقيق النصوص وإرجاعها إلى مصادرها الأصلية. ولكن هذه الطريقة لم تسلم من الخطأ هي الأخرى خاصة إذا كان استخدامها لغرض البرهنة على فرضية علمية رسخت في ذهن المستشرق طبقاً لأحكام مسبقة فيحاول تطويع النصوص واستقراءها للبرهنة على صحة تلك الفروض.

هذه أهم المناهج العلمية التي استخدمها المستشرقون لدراسة الحضارة الإسلامية. ولمزيد من الإيضاح فإننا نورد نماذج من هذه المناهج طبقاً لمطبقيها، ونختار خمسة منهم على التوالي وهم: جولد زيهر المجري الجنسية واليهودي الديانة باعتباره أحد مؤسسي الدراسات الإسلامية في أوروبا، وسنوك هرجرونيه الهولندي الجنسية الكالفيني الديانة والثقافة باعتباره من أبرز المستشرقين في مجال الدراسات

الإسلامية، وبيكر الألماني الجنسية اللوثري المذهب الذي قرن بين الاستشراق والسياسة، وماكدونالد البريطاني الجنسية ثم الأمريكي الذي تخصص في إعداد المبشرين للعالم الإسلامي، وأخيراً لويس ماسينيون الفرنسي الجنسية الكاثوليكي الديانة الذي برع في دراسة التصوف الإسلامي. . . وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول

منهجية جولدزيهر في الدراسات الإسلامية

يعتبر المستشرق المجري جولدزيهر المولود عام 1850م والمتوفى عام 1921م المؤسس الحقيقي للدراسات الإسلامية في أوروبا. فقد تعاون مع 85 مجلة دورية، وثماني موسوعات علمية. وكتب ثلاثين مقالاً في الموسوعة الإسلامية وبلغت مقالاته العلمية 210 مقالات. وكتب خمسة وثلاثين كتاباً، وبعد وفاته نقلت مكتبته العامرة بالمجلدات النادرة والمخطوطات القيّمة التي حصل عليها إبان تجواله في الشرق إلى الجامعة العبرية بالقدس عام 1925م.

ويرى «ريتشارد هورتمان» أن «جولدزيهر» هو المؤسس الفعلي للدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا. وكان من ضمن العوامل التي ساعدت على فهم الإسلام انطلاقاً من دراسة تاريخ الأديان. وهو الذي أعطى للدراسات الإسلامية خصائصها المميزة باعتبارها أحد الفروع العلمية المستقلة بذاتها والمختلطة بالمشاكل والمناهج الخاصة بها. ومن الصعوبة بمكان فهم الدراسات الإسلامية وتطورها لولا مساهماته الفعّالة في هذا الخصوص، وتركيزه على تحليل الأفكار الإسلامية من خلال النصوص والوثائق التي أخضعها للبحث والتحليل. وأكبر خدمة قدمها في هذا الإطار دراسته العميقة بالمعرفة التاريخية للأحاديث النبوية(1).

وتحدث عنه المستشرق الهولندي «سنوك هرجرونيه» حديثاً مشوباً بالذكريات الشخصية، والصداقة العميقة واصفاً إياه بالعالم المتبحر في القضايا الإسلامية، وبالخصال الإنسانية الحميدة التي يتمتع بها، وأهم عيب فيه تسامحه اللامحدود تجاه

---

(1) Richard Hartmaan; Goldziher, ZDMG, LXXVI [N.F., BAND 1] 1922, 285 - 291 (Traduction Française).

إنتاج بعض زملائه المشكوك في قيمته العلمية. لأنه كان يفضل السكوت عشر مرات على كشف أخطاء زميل له على ارتكاب جريمة تثبيط همته عندما يراه ضعيفاً في معارفه[1].

ويراه المستشرق الألماني «هنريش بيكر» بأنه الأب الروحي لجيل المهتمين بالدراسات الإسلامية. فهو مبدع ومنشئ «علم الأسلومولوجيا» بالتعاون مع زميله سنوك هرجرونيه. وذلك عندما حاولا فهم الإسلام من دراسة الإسلام ذاته، وذلك بالرجوع إلى انطلاقته الأولى. وقد دافعا عن هذه الأصالة الإسلامية في مواجهة المناهج الفقهية اللغوية التي استخدمت لمعرفة الإسلام. فقد اهتم الاثنان بالنصوص الأدبية، وذلك بعد وضعها في سياقها التاريخي. وعالجا من خلال تلك النصوص تاريخ الأديان بصفة عامة وتاريخ الديانة الإسلامية بصفة خاصة. وقد بحثا من خلال تلك النصوص والدراسات المنظّمة لها الأفكار الإسلامية مستخلصَيْن منها الأصالة الإسلامية الحقة عاثرَيْن في طياتها على منطق داخلي لها[2].

وعندما وصف «سنوك هرجرونيه» المستشرق الألماني «نولدكه» بأنه أعظم مستشرقي العصر، أجابه الأخير قائلاً: «ليس هناك ما يدعو إلى أن تطلق علي أعظم مستشرق معاصر، لأنني على يقين بأن العبقرية تنقصني، ولكن عليك أن تبحث بعيداً عن هذه العبقرية لتجدها عند جولدزيهر وفلهاوزن»[3].

يرى «جولدزيهر» أن دراسة أي دين من الأديان يدخل في نطاق فرع معين من العلوم يطلق عليه «علم الديانات». وهذا العلم يدخل ضمن نطاق تاريخ الأديان. ويتحدد هدفه في دراسة التطور التاريخي لهذه الأديان المختلفة، والعوامل المتشابكة التي تحدد الأشكال الداخلية لهذه الديانات، وعلاقة هذه الشكليات بمصادرها الأصلية. ومن هنا فإن منهج جولدزيهر لا ينصب على الوصف التاريخي للدين الذي يقوم بدراسته، ولكنه يهتم في الدرجة الأولى بالقيم الروحية والأخلاقية التي تنص عليها تعاليم تلك الديانة ومدى تعلق مريديها بها. ويرى أنه من المستحيل علمياً إصدار حكم مهما كان نوعه على أية ديانة، لأن مثل هذا الحكم يجب أن يكون مطلقاً. ولكن

(1) Snouck (H.) goldziher, VG, VI, 452 - 464. (Traduction).

(2) Becker, Goldziher,15, 11, 499 - 514.

(3) Waardenburg (J.J.) L'islam dans le miroir de l'occident, Paris - La hye, 1962, p. 18.

غالباً ما تنقص الباحث الضوابط والمعايير العلمية لإصدار مثل هذه الأحكام المطلقة. فالأحكام المطلقة لا قيمة لها في دين من الأديان إلاّ بالنسبة إلى معتنقيها. أما بالنسبة إلى الآخرين فإن هذه القيمة تبدو دائماً نسبية.

وبناء على نظرته السابقة فإن «جولدزيهر» يرفض تلك الأحكام المسبقة التي تطلق على الإسلام والتي تتسم دوماً بالخطأ والتعسف على مر العصور، لأنه من الخطأ تطبيق معيار مطلق عليه، ولأن الإسلام غير مسؤول عن الأخطاء المنسوبة إليه عبر التاريخ. كما أن هذه الأحكام المسبقة والتعسفية غالباً ما تكون مبنيّة على أدلة وبراهين خاطئة. ويفند «جولدزيهر» خطل الرأي القائل بالقيمة القليلة للديانة الإسلامية. بل إنه على العكس من ذلك يرى فيها معايير وقيماً إنسانية تتجه إلى فعل الخير. ومحاربة عناصر الشر، كما أن الحياة تصبح عادية وسعيدة لو طبقت عليها معايير ومبادئ هذه الديانة[1].

أمّا بالنسبة إلى دوره الفعّال في مجال «الدراسات الإسلامية» فهو يعتبر المؤسس الحقيقي لهذا العلم، ودفع به دفعات قوية إلى الأمام، وطبق عليه مناهج علمية صارمة أهمها المنهج التاريخي، ومنهج قانون المطابقة والمقابلة. وهو يرى أن التقدم الذي أحرزته الدراسات الإسلامية في السنوات الأربعين الماضية لم يكن مقتصراً فقط على اتساع وشمولية المعارف المكتسبة، ولكنه تعدى ذلك إلى المنهجية العلمية المطبقة عليها ويقول في هذا الصدد: «إننا قد تعرفنا إلى الإسلام بمنهجية تختلف عن تلك التي طبقها أسلافنا، وبعبارة أخرى فإننا ندرسه بمنهجية أخرى»[2].

يقصد «جولدزيهر» بالمنهجية الجديدة المطبقة على الدراسات الإسلامية هي تلك التي تعتمد على منهج «النقد التاريخي»، وعلى منهج آخر يرتكز على قواعد عامة ـ أخلاقية ونفسية ـ تتعلق بنشأة وتطور الأفكار الدينية للإنسان. وكان لهذين المنهجين نتائجهما في مجال الدراسات الإسلامية وهما اللذان أطلق عليهما «منهج النقد التاريخي» و«منهج علم مقارنة الأديان».

وعندما اعتمد «جولدزيهر» على المنهجين السابقين تناول نشأة الإسلام، وأبان

(1) Goldziher, Dogme et la loi dans L'islam, p. 15, in Waardenburg, op. cit. p. 112.

(2) Waardenburg, op. cit p. 112.

عن كيفية تطوره، وتطرق إلى أحزابه ومذاهبه، وأفكاره الروحية السائدة في فترات تاريخية مختلفة، كان يتجه دوماً إلى استخدام تاريخ الأدب دون أن يكون مؤرخاً للآداب في حدّ ذاتها، وكان نادراً ما ينزع إلى المشاهدة المباشرة، ولكنه يغوص دوماً في الوثائق والنصوص التاريخية، ويحاول من خلال دراستها استنباط الأحكام العامة على الديانة الإسلامية. وخطأه هنا يتحدد دوماً في تسلحه بالأفكار والأحكام المسبقة ثم يحاول تطويع النصوص لتتفق وهذه الأحكام. وهذه طريقة طالما أشرنا إلى خطئها لأنها لا تدع النصوص تتحدث لوحدها، ولكنها تطوع دوماً لإثبات صحة تلك الأحكام المسبقة.

كان لاهتمام «جولدزيهر» بتاريخ الإسلام، واستخدام النصوص لتفسير حركته وتطوره، وغوصه في هذه النصوص لاستكشاف ما وراءها من أفكار، أن أدى به إلى إهمال دراسة حاضر العالم الإسلامي من الناحية السياسية والثقافية والحضارية.

عكف «جولدزيهر» على دراسة الإسلام من خلال تطوره التاريخي، مبتدئاً بمعالجة مصادره الأصلية كالقرآن والسنة باعتبارهما نقاطاً ثابتة تكشف عن تطوره الباطني. وهو يرى أنه من خلال هذه المصادر الأصلية يمكن للباحث النفاذ إلى باطن الإسلام، واكتناه أسراره، وتحديد أفكاره العامة التي تلعب دورها الأساسي في المعرفة الإسلامية بالتعاون مع تفسير وتأويل مصادره الأولية باعتبارها جميعاً مرآة تعكس اتجاهاته وتوجهاته المختلفة.

وعندما لجأ «جولدزيهر» إلى دراسة النصوص الإسلامية فهو لم يعتمد كما ذكرنا على المشاهدة المباشرة، لأنه لم يقم في البلاد الإسلامية إلاَّ مرتين فقط. ولكنه اعتمد على معرفته الواسعة للأدب والثقافة الإسلامية المتعددة الجوانب. وهذه الثقافة عبارة عن مرآة عاكسة للتيارات الروحية الإسلامية. وهو بهذه الصفة يمكننا أن نطلق عليه «مؤرّخاً للأديان» من الدرجة الأولى، أي أنه ـ بعبارة أخرى كما أطلق عليه «هنريش بيكر ـ «مؤرخ للأديان ذو توجهات أدبية» لأنه يطبق في دراساته منهج الأدب التاريخي، دون أن يكون مؤرخاً للآداب، لأن الأدب نادراً ما كان هدفه الأساسي[1].

وهو في استخدامه للنصوص، واستقراء كنهها، وتحليل مضامينها، قصد من

(1) Becker; Goldziher, op. cit, 15, 11, 502.

وراء ذلك اكتشاف معنى الحياة الإسلامية وتفسيرها من خلالها. وبيان التيارات والمذاهب والدوافع الحقيقية التي تكمن وراءها. ومثال ذلك إذا قام جولدزيهر بنقد سند للحديث أو متنه، فهو لا يقصد إلى بيان صحته من عدمها، وهل هو صحيح أو موضوع، ولكنه يهدف من وراء ذلك إلى بيان الميول والأهواء والاتجاهات الخفية التي عبّر عنها أصحابها بوضع هذه الأحاديث. كما أنه عند تناوله لظاهرة التفسير القرآني فإنه لا يقصد من وراء ذلك إلى بيان أخطاء المفسرين، وترجيح أحدهم على آخر، ولكنه يقصد إلى بيان الاتجاهات الدينية والسياسية والمذهبية الكامنة خلف هذه التفاسير. كما اعتمد «جولدزيهر» في كشف تطور الحياة الإسلامية على دراسة الفقه الإسلامي باعتباره المؤشر الحقيقي الكاشف عن هذا التطور، خاصة عندما استند إلى علم أصول الفقه باعتباره المنهج العلمي الذي سلكه المسلمون لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وسلوك طريق الاجتهاد في مواجهة ما لاقاه المسلمون من أحداث وقضايا جديدة لا قِبَلَ لهم بها عند بداية ظهور الإسلام.

تتعدد صورة الإسلام لدى «جولدزيهر» من خلال دراسة تاريخه الذي تكوّن بفضل رسالة نبيّه، والتعليمات والمبادئ التي أتى بها. ومواعظه المتمثلة في أوامره ونواهيه التي نشرها بين أتباعه. والتغيرات الجوهرية التي أدخلها على المجتمع العربي الوثني. وهو يرى أن هذا التاريخ قد تميز بعد وفاة الرسول بوضع الأحاديث الشفوية والكتابية. وهي غالباً ما وضعت لخدمة أغراض سياسية ومذهبية. وهو رأي كما ترى لا يستند إلى أسس علمية صحيحة بالرغم من محاولاته المتعددة لإضفاء الصحة عليه. كما اعتقد من خلال دراساته أن الفقه الإسلامي عبارة عن نظام قانوني سعى إلى وضع القانون الإلٰهي كقاعدة أساسية تنظم الحياة الخاصة للأفراد وحياة المجتمع بأسره، خاصة عند استخدامه المنهجية الخاصة به والمتمثلة في علم أصول الفقه. كما يرى تطور الحياة الإسلامية بعد الفتوحات العربية وتأثرها بالأفكار الخارجية الآتية من المسيحية والأفلاطونية الجديدة، والأفكار الفارسية والهندية خاصة في ما يتعلق بالتصوف الإسلامي. وحاول في هذا المقام استخدام منهج «الأثر والتأثر» بكل ما يحمل من أخطاء، وتعسف في الأحكام. لأن الأفكار العقائدية الإسلامية وما نتج عنها من تيارات فلسفية أو روحية لم تكن دوماً خاضعة لمنهج الأثر والتأثر نظراً لأصالتها الإسلامية النقية.

إن الصورة الإسلامية لدى «جولدزيهر» بالرغم من خطئها منهجياً وعلمياً فإنه

يراها صورة متحركة ومتفتحة على العالم الخارجي. ولها مستقبل عقائدي وسياسي لو رجع المسلمون إلى حقيقتها أو أصولها. ذلك أن حركة التطور الإسلامي تستند إلى عوامل داخلية وهي الأسس الدينية التي بني عليها الإسلام، وعوامل خارجية نتيجة دخول العناصر الأجنبية إلى مفاهيمه. وباجتماع المصدرين الداخلي والخارجي تكون الحركة الروحية الإسلامية في تطور مستمر إلى الأمام. ومن هنا كان «جولدزيهر» يعتقد أن تاريخ الإسلام ما هو إلاّ عبارة عن دراسة تياراته الروحية المختلفة[1]. وهذه التيارات تكشف للدارس عن القيمة الحقيقية للديانة الإسلامية التي يراها «جولدزيهر» أنها تحتوي على مثل وقيم تتجه دوماً نحو الخير، وتحارب عناصر الشر، ويسفه خطل ذلك الرأي القائل بعدم احتواء هذه الديانة على هذه القيم العظيمة، التي حاول جاهداً إبرازها حتى وإن لم تكن لها قيمة دينية فإن لها دوماً قيمة أخلاقية لا يشك في فاعليتها ولا يستهان بها.

كان دور «جولدزيهر» هاماً في مجال الدراسات الإسلامية التي يراها جزءاً من الدراسات العميقة التي يقوم بها المستشرقون، وأهم الفروع الاستشراقية التي يتناولونها بالبحث والدراسة والتحليل، وهو يقول في هذا الصدد: «إن دراسات المستشرقين المبنيّة أساساً على اللغويات تقدم لنا الأدلة والبراهين على الآثار الروحية التي مارسها الشرق حول تطور الإنسانية، وبعبارة أخرى فإننا نتعرّف بالعلوم الشرقية إلى النقاط البيضاء للتاريخ التي تنير لنا هذه العلوم ظلامتها، ونصحح بها المفاهيم المتعسفة والجزئية التي تناولت العالم الشرقي، ونتعرّف بواسطتها إلى التاريخ الباطني للظواهر الكبرى وحركات الحضارات الإنسانية الشرقية»[2].

إن لدى «جولدزيهر» ثقة مطلقة بـ«العلم» الذي يتعدى الحدود والقوميات والديانات، والذي يجب دوماً اللجوء إليه حتى في تحديد القواعد الأساسية للأفكار الدينية. وباعتباره إسرائيلي الديانة فإنه يعتقد إمكانية استيعاب الديانة الإسلامية بمقابلتها مع الديانة اليهودية، ولا يتم ذلك إلاّ بالدراسة العميقة لنصوصها الدينية، ومن هنا فإنه يؤكد دوماً أن الأفكار الدينية يجب أن تستند دوماً إلى النتائج العلمية[3]. وقد حاول

(1) Waardenburg, op, cit. p. 126.

(2) Ibid, p. 115.

(3) Ibid, p. 19.

دوماً في ثنايا أبحاثه إيجاد المشتركات بين الديانتين الإسلامية واليهودية، لأنه كان متعلقاً بالوحدانية من جهة ولأنه كان يؤمن بالقيم الإسلامية من جهة أخرى.

شغف «جولدزيهر» بدراسة المصادر الأصلية والأجنبية للديانة الإسلامية وهو يرى أنه لا يمكن فهم الروح الإسلامي الصحيح ما لم يدرس الباحث العلاقة بين تطوره ومصادره. ولا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة ما لم يقم الباحث بدراسة التطور التاريخي لهذه المصادر. وقد طبق هذه المنهجية في كتبه الرئيسة مثل «الظّاهرية» الذي تناول فيه الفقه الإسلامي من وجهة نظر المذهب الظّاهري الذي يهتم بظواهر النصوص دون اللجوء إلى القياس والتعليل. كما طبق هذه الطريقة في كتابه «دراسات محمدية» الذي تناول فيه بالدرس والتحليل الأحاديث النبوية. وكذلك كتابه «مناهج التفسير القرآني» الذي حلل فيه المذاهب المختلفة للتفسير القرآني كالمذهب الأثري والباطني والشيعي والمعتزلي. وبهذه الكتب الثلاثة يكون قد تناول المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي. ثم أضاف إليها العناصر الخارجية عند تطبيقه لمنهج النقد التاريخي ومنهج الأثر والتأثر. ولكنه يعتقد دوماً فعالية المصادر الأصلية التي يرى لها القيمة الحقيقية والإيجابية عندما تسمح للمبادئ الإسلامية بالتطور عبر الزمان والمكان. بل إنه يرى أن التمسك بهذه المصادر «الداخلية» سيؤدي دوماً بالإسلام إلى التطور المستمر، وستبقى مبادئه وأحكامه صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. ونحن نؤيد وجهة نظره هذه، فلو ترك باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه، ولو لم يقم بعض المتعصبين بإغلاقه، ولو تطور علم أصول الفقه بعد أن وصل إلى الذرَى عند الغزالي، ثم انحدر إلى الحضيض لتغيرت الحياة التشريعية الإسلامية، ولما عدنا بحاجة إلى الاستعانة بالقوانين الأجنبية التي نسير على هديها إلى يومنا هذا.

يتلخص منهج «جولدزيهر» في الاطلاع على الكتب والوثائق والنصوص، ثم الاعتكاف عليها دارساً ومحلّلاً وناقداً، وهو لا يعتمد على المشاهدة المباشرة، ولكنه يغوص في النصوص مطبقاً منهج المطابقة والمقابلة بينها، محاولاً النفاذ من خلالها إلى ما تخفيه من مقاصد مستترة، وبرع حقاً في مجال الدراسات المقارنة، فكان يميز بدقة بين الديانات والمذاهب المختلفة، ويحاول إبراز منهج الأثر والتأثير بينها. ويستخدم غالباً المنهج الاستدلالي لأنه يعتمد في دراساته على نفوذ بصيرته، وعمق وجدانه. وخطؤه الأساسي يتحدد في تكوين أفكار مسبقة على الموضوع الذي يدرسه، ويحاول قدر جهده أن تأتي نتائج دراسته متوافقة وتلك الأفكار. وهو بذلك لا يدع هذه النصوص

تكشف عمّا وراءها، ولكنه يحاول ليّ رقبتها لتتوافق وأفكاره المسبقة خلافاً للمنهج الذي سلكه «شاخت» عندما درس ذات القضايا الإسلامية التي تناولها جولدزيهر.

ويتحدد خطأ جولدزيهر المنهجي الآخر في اعتماده على منهج «الأثر التاريخي»، ونعني بذلك محاولته دراسة مصادر الإسلام الخارجية التي اعتقد أن لها الأثر الأكبر في تطور الديانة الإسلامية. وحاول جاهداً إبراز العناصر النقية الصافية للإسلام والعناصر الدخيلة عليه، ووصل إلى نتيجة علمية مفادها تأثُّره بهذه المصادر الخارجية سواء في التشريع أو التصوف أو علم الكلام. وهو عندما ركّز على هذه المصادر الخارجية فإنه قد عالجها باعتبارها معضلة تاريخية يجب إخضاعها لمناهج البحث العلمي الصارمة. ونحن لا ننكر تأثر الحضارات والأفكار بعضها ببعض، إلاّ أن للإسلام أصالته الحقيقية التي لم تكدِّرْها المصادر الدَّخيلة إلاّ في أضيق الحدود، لأن الحضارة الإسلامية اعتمدت في تطورها وازدهارها على مصادرها الأصلية أولاً، ثم استوعبت الأفكار الدخيلة عليها ثانياً، وامتصتها وطوعتها لخصوصيتها وأصبحت جزءاً منها حتى سلمتها إلى الحضارة التي تلتها ثالثاً وهكذا دواليك.

ونود الملاحظة أننا لم نتعرض لأفكار جولدزيهر بخصوص نظرته للأحاديث النبوية، وآرائه حول التفسير القرآني، واستنتاجاته المتعسفة حول بعض القضايا الإسلامية، لأن المجال لا يسمح بذلك، ولأننا اقتصرنا في بحثنا هذا على المنهجية العلمية التي سلكها هذا الباحث في تناوله للدراسات الإسلامية دون التعرض بالتفصيل إلى الردّ عليها، لأن لهذا الردّ منابر أخرى سنتناولها في الجزء الثاني من كتابنا هذا.

وإذا كان «جولدزيهر» يعتبر بحق مؤسس الدراسات الإسلامية في الغرب، فإن المستشرق الهولندي سنوك هرجرونيه لا يقل عنه أهمية في هذا المضمار... فما منهجيته يا ترى؟.

المبحث الثاني

منهجية سنوك هرجرونيه في الدراسات الإسلامية

يعتبر «سنوك هرجرونيه» المولود بهولندا عام 1857م والمتوفى بها عام 1936م، أحد المؤسسين الأساسيين للدراسات الإسلامية في الغرب الأوروبي. ودرس العالم الإسلامي ماضياً وحاضراً، وساهم في بيان مميزات الفقه الإسلامي باعتباره صالحاً

للتطبيق على مرّ العصور. ويعتبر كذلك نموذجاً للمستشرقين السياسيين الذين سخّروا لخدمة الأهداف الاستعمارية.

تبدأ علاقته بالدراسات الاستشراقية عندما بدأ تعلم اللغة العربية بجامعة «ليدن» بهولندا عندما كان طالباً بكلية اللاهوت بها. وفي ذلك الوقت اتصل بالمستشرق «دوزي» و«دي خويه». وبعد حصوله على الليسانس في اللاهوت، ترك سلك الرهبنة وَوَقَفَ حياته على دراسة اللغة العربية والدراسات الإسلامية تحت إشراف أستاذه «دي خويه» الذي ناقش أمامه أطروحته للدكتوراه بعنوان «موسم الحج في مكة». وبعدها بقليل اتصل بالمستشرق «جولد زيهر» عن طريق الخطابات ثم ذهب إلى «ستراسبورغ» وتلقى دروساً هامة على يد المستشرق الألماني «تيودور نولدكه» الذي كان يعد بحق من أعظم المتخصصين في فقه اللغات السامية.

وعند عودته من «ستراسبورغ» إلى هولندا عين «هرجرونيه» محاضراً بجامعة «ليدن» في معهد إعداد الإداريين للمستعمرات الهولندية بجنوب شرق آسيا. وبقي في هذا المنصب حتى عام 1887م، عندها شجعه «جولد زيهر» على دراسة الفقه الإسلامي، ثم وسع أبحاثه الإسلامية حتى شملت السيرة النبوية، وتاريخ الإسلام، وحاضر العالم الإسلامي أيضاً.

وفي عام 1883 اتصل بالمحافل الدولية وذلك عندما حضر مؤتمر المستشرقين الدولي السادس المعقود في «ليدن»، وهناك التقى للمرة الأولى بـ«جولد زيهر» وعقد معه صداقة شخصية استمرت إلى النهاية. وقد تحدث له عن رحلته إلى الشرق، وما شاهده هناك من آثار وعادات وسلوك الناس. وشجعه على الرحلة إلى مصادر المعرفة الإسلامية، وأثنى على هذه الرغبة كل من «فلهاوزن» و«نولدكه» والمستشرق السويدي «كارل لاندبرغ»، ودفعوه إلى الذهاب إلى مصر خاصة عندما تلقى دعوة من أحد المصريين الذي كان مقيماً بصورة مؤقتة بـ«ليدن» ويدعى «أمين المدني». فاستجاب إلى هذه الدعوات، وقام عام 1884م، برحلته المشهورة إلى الجزيرة العربية، حيث وصل إلى جدة في 28 من أغسطس 1884م، وأقام بالقنصلية الهولندية، وأخذ يتعرف إلى أحوال البلاد من جميع جوانبها، وحسّن من لغته العربية، وأقام علاقة شخصية مع السكان، ثم اتصل بعلماء البلاد المقيمين بمكة. وبعد نقاش طويل معهم اعتبروه مسلماً وبهذه الصفة استطاع الدخول إلى مكة تحت اسم مستعار هو «عبد الغفّار». قد تصرف «هرجرونيه» في أثناء إقامته بمكة كمسلم حقيقي، وتلقى العديد من المعارف

على مشايخ البلد، واطّلع على بعض المخطوطات النادرة التي تتعلق بتاريخ مكة أهداها له الشيخ «دهلان»[1]. وتضلع في دراسة الدين الإسلامي وحياة المسلمين التي وجدها تشابه إلى حد كبير ما كانوا عليه إبّان القرون الوسطى. وامتدت إقامته بمكة حتى أول أغسطس عام 1885م، وكان ينوي حضور موسم الحج ـ الذي كان هدفه الأساسي من هذه الزيارة ـ ولكنه فوجئ بطرده من البلاد نتيجة وشاية قام بها القنصل الفرنسي بجدة. وهكذا فوّتت عليه هذه الوشاية حضور موسم الحج الذي يبتدئ في 17 من سبتمبر من ذلك العام، كما عدل عن زيارة المدينة المنورة وعاد إلى بلاده. وكانت نتائج هذه الرحلة العلمية صدور كتابه «مكة» في مجلدين كبيرين بالإضافة إلى الدراسات اللغوية الأخرى. وقد احتوى هذا الكتاب على تاريخ المدينة المقدسة، وعلى مشاهداته الشخصية إبّان إقامته بها، وعلى ملحق للصور لم يسبق أن نشر مثيل له عليها. وكان إنتاجه العلمي قد وَقَف في ذلك الوقت على الفقه الإسلامي، وتاريخ الإسلام، على هيئة كتب ومقالات متخصصة مثل نشأة الإسلام، والتطور الديني للإسلام، والتطور السياسي للإسلام، والإسلام والفكر الحديث.

وابتداءً من عام 1889م عمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية في إندونيسيا، حيث شغل طوال عامين مستشاراً للحاكم الهولندي في إندونيسيا. وفي عام 1891 نقل نهائياً للعمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية بوصفه مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية. وأقام في مدينة «أتيه Atijeh» عامين كاملين كانت نتيجتهما تأليف كتابه الضخم «أهل أتيه» في جزءين كبيرين أيضاً[2]. وكانت النتيجة الحتمية لاشتغاله بالسياسة أن انقطع عن البحث العلمي الخالص، ولم يصدر له بعدها إلاّ مقالات بسيطة لا تتفق وسعة أفقه وغزارة معلوماته.

وفي أثناء إقامته بإندونيسيا التي استمرت سبع عشرة سنة، دخل في نزاع مع الحاكم الهولندي هناك بسبب سياسة القهر التي سلكها الأخير تجاه المواطنين. فعاد إلى بلاده بصورة نهائية عام 1906م بعد أن ودّعه سكان البلاد الأصليون بحرارة بالغة كما قال «فاردنبرج» في كتابه «مرآة الإسلام»[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 246.

(2) Waardenburg, op. cit p. 657.

(3) Goldziher; Islam, p. 657.

وبعد عودته إلى بلاده أصبح أستاذاً للغة العربية والأدب العربي بجامعة «ليدن» بعد أن خلف أستاذه «دي خويه» في هذا المنصب. وهكذا توزع نشاطه بين التدريس الجامعي وبين الاستشارة السياسية لشؤون المستعمرات الهولندية، فأصبح رجل علم ودولة في آن واحد، إلاّ أن هذه الازدواجية أثرت كما ذكرنا على إنتاجه العلمي الذي أصبح ضئيلاً. وتقاعد أخيراً عام 1927م ولم يعد مستشاراً سياسياً لحكومة بلاده، ولكنه بقي يعطي بعض الدروس عن العربية واللغة الأيتية. واستقرأ التطورات الدولية الحديثة، وأدرك خطورة المرحلة التي تمر بها البشرية بعد وصول «هتلر» إلى السلطة في ألمانيا، كما أدرك خطل السياسة الهولندية في مستعمراتها الإسلامية، كما استقرأ جيداً أثر الحركات القومية ونضالها من أجل استقلال الشعوب عن الهيمنة الاستعمارية، ومن هنا فقد ندّد بـ«الأخطاء السياسية» التي ارتكبتها السلطات الهولندية في مستعمراتها، وتوقف عن التعاون معها في مجال الاستشارات السياسية. إلى أن لاقى ربّه في 26 من يونيه عام 1936م بعد أن ألقى خطاباً هاماً في الأكاديمية الهولندية تخليداً لذكرى المستشرق الإيطالي «ليوني كايتاني».

تتحدد منهجية «هرجرونيه» للدراسات الإسلامية في اعتماده بالدرجة الأولى على التاريخ الإسلامي الذي يبتدئ من خلال دراسة «السيرة النبوية». وهو يرى ضرورة دراسة «النبي» باعتباره «شخصية تاريخية». وينبه منذ الوهلة الأولى إلى الصعوبات العلمية التي تواجه الباحث عندما يتطرق لـ«السيرة المحمدية». لأنه يرى أن القرآن وحده هو الوثيقة الحقيقية، أمّا السنة النبوية فإنها لم توضع إلا لخدمة القرآن وحسن تفسيره وتأويله. وبالتالي فإنه لا يصدق كلَّ المعلومات التي أوردها المؤرخون حول هذه السيرة لأنه يرى إمكانية المضاربة عليها، لأن الوقائع الحقيقية للحياة المحمدية لا تنسجم وما سطره المؤرخون في مؤلفاتهم[1]. ولكنه يعتقد إمكانية الوصول إلى نتائج علمية صحيحة إذا قام الباحث بدراسة «الروح المحمدية» التي يعكسها القرآن في أوضح صورة لها. وهو يرى أن هذه الروح قد تجلّت من خلال الخصائص الشخصية للنبي التي تتميز بحياة صعبة إبّان فترة الشباب، وشعوره بالتفوق على أقرانه، وتفكيره الدائم في معنى الحياة[2]، واتصاله بالأقليات الدينية بمكة، واعتقاده بصلاحية العرب

---

(1) Goldzhier; Mohammedanisme, Lyde, 1916, p. 18.

(2) Goldziher; Islam, op. cit, p. 657.

في تكوين دولة تضاهي الفرس والروم، وخلافه مع المجتمع المكي المعتمد على التجارة. وأخيراً اعتقاده الجازم برسالته للناس كنبي من خلال القرآن الذي ينزل عليه من السماء. فَمِنْ خلال هذه الروح المحمدية مروراً بتطور المجتمع الإسلامي بعد وفاته إلى دولة منظمة متسعة الأرجاء يجب على الباحث دراسة الإسلام، وهكذا نرى هذا المستشرق يعتمد على المنهج التاريخي في دراسة الإسلام، وهو منهج عقيم لا يمكن الوصول به إلى نتائج موضوعية في ما يتعلق بهذا النوع من الدراسات التي تبتعد كثيراً عن الماديات وتقترب بشدة إلى المثاليات.

يرى «هرجرونيه» أن دراسة أي دين من الأديان تعني دراسة تاريخ هذه الديانة من حيث أصولها، واتساعها، ومذاهبها، والحركات الفكرية التي تفرزها، والنمط الحضاري الذي تعتمد عليه. وقد اعتمد على هذه المعايير في دراسة الإسلام ماضياً وحاضراً، ولكنه لاحظ منذ البداية أن الدراسات الإسلامية المعتمدة على المناهج العلمية ما زالت في بدايتها، وأنها تحتاج إلى استمرارية وعمق كبيرين[1].

أمّا بالنسبة إلى مفهوم «العلم» فإننا قد رأينا أن «جولدزيهر» وَقَفَ حياته على الدراسات الإسلامية لأسباب علمية ودينية، أمّا صاحبنا باعتباره عقلانياً فإن الأسباب التي دفعته إلى هذه الدراسة تعتمد على المعرفة العلمية دون سواها، والتي تقود في النهاية إلى تحقيق أهداف أخلاقية. وتتجلى هذه الأهداف الأخلاقية في دراسة الإسلام بطريقة علمية مستندة إلى عقلانية عالمية تناضل ضد تلك الأحكام الجائرة والتعسفية التي تطلق على الديانة الإسلامية. وهكذا فقد اعتمد في هذه الدراسة على الحقائق العلمية تحقيقاً لأهداف أخلاقية. غير أن هذه الحقائق العلمية التي حاول جاهداً البرهنة عليها لا تتفق والمعتقدات الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بالرسالة المحمدية، وأصالة القرآن، وحقيقة الوحي الإلهي.

هكذا درس «هرجرونيه» الإسلام باعتباره ديناً أسسه النبي محمد حالة كونه الشخصية التاريخية المؤسسة لدين عالمي. وكان لموته المفاجئ نتائج مأساوية لأنه كان بالإمكان أن تَقِفَ هذه الحركة التاريخية التي أسسها عن التطور. إلاّ أن استمرار هذه التعاليم الدينية، وما دفعت به العرب إلى نشرها في أصقاع عديدة من العالم، جعلت هذه الحركة التاريخية في حالة من الحيوية غذّتها الدوافع الدينية المتمثلة في

(1) Goldziher; UG, VI, 70 - 80.

الثواب والعقاب الأخروي. وقد كفلت هذه الروح استمرارية الإسلام كعقيدة ثم تطوره كدولة، كما يرى هذا المستشرق أن لدراسة الشريعة الإسلامية فائدة تاريخية لأننا من خلالها نستطيع أن نستقرئ كيفية تكوين هذا النظام، والتعرف إلى أصول الأفكار الدينية التي عاشت هذه الشريعة في كنفها. وهكذا فإن دراسة أي دين من الأديان ما هي إلاّ عبارة عن دراسة تاريخ نشأته وأصوله، وتوسعه، واستيعابه للعناصر الجديدة الوافدة عليه، وأخيراً استقراره في حضارة محددة المعالم. ويرى «هرجرونيه» اجتماع هذه العناصر كلها في الإسلام الذي يجب دراسته من خلالها.

استخدم «سنوك هرجرونيه» مفهوم «التطور التاريخي» في الدراسات الإسلامية، وهذا المفهوم وإن كان يتطابق ومنهجية «جولدزيهر» إلاّ أنه يختلف عنه في المضمون. فلقد رأينا أن «جولد زيهر» يقصد بهذا المفهوم الكشف عن العناصر الداخلية والخارجية المؤثرة على الحركة الإسلامية، واستقراءه النصوص لاكتناه ما تخفي وراءها من مقاصد. إلا أن صاحبنا يقصد بهذا المفهوم سلسلة الحوادث، والأفكار، والتمثلات التي شملها التاريخ الإسلامي. ومن خلال هذا المفهوم يستطيع الباحث معرفة تراث القدماء ويستشف منه المستقبل الذي سيحدد حتماً نتيجة هذا التطور. ومن هنا كان اهتمامه بدراسة الإسلام المعاصر وخاصة الحركات السلفية كالوهابية وغيرها.

وبجانب مفهوم التطور التاريخي، استخدم «سنوك هرجرونيه» منهج الأثر والتأثر والذي أطلق عليه «مفهوم التمثل والاستيعاب». وقد غالى في تطبيق هذا المنهج غلواً كبيراً بالنسبة إلى الإسلام عندما اعتقد أن معظم العناصر الأساسية المكونة للديانة الإسلامية كانت عناصر خارجية، إلاّ أن الإسلام قد استوعبها وتمثلها، وأصبحت جزءاً من نظامه العام. وهذا المفهوم يقودنا حتماً إلى معرفة الأصول التي قامت عليها الديانة الإسلامية. وهو يرى أن الإسلام قد نشأ معارضاً للديانات القديمة التي يؤمن بها العرب في الجاهلية، كما جاء معارضاً للديانتين اليهودية والمسيحية. ولكنه استوعب هذه الديانات جميعاً بصورة تدريجية بحيث أصبحت تشكل هذه الديانة الجديدة التي لا تعتمد على أصول خاصة بها. وهذه الفكرة المغالية خلقت لنا مشكلة الشك في أصالة الإسلام كمشكلة تاريخية. وهي لا تصمد أمام الحقائق التاريخية الدامغة التي تبين بجلاء هذه الأصالة بعيداً عن مفهوم التمثل والاستيعاب.

وفي دراسته للإسلام المعاصر، فإن هرجرونيه يعتبر النظام الإسلامي ـ بما يحتويه من تعليمات تنظم الحياة الدنيوية والأخروية ـ كعامل مستمر يرسم طريق الحياة

لأتباعه الذين ينظرون إلى ديانتهم كمجموعة من الواجبات والأوامر الدينية التي يجب عليهم معرفتها وتطبيقها. وهكذا فإن الدراسة «الاجتماعية» للإسلام تشتمل أيضاً على الآثار التي يمارسها هذا «النظام» في منطقة معينة يطبق فيها. وهو يرى أن التطبيق الحرفي والكامل للتعاليم الإسلامية لم يتحقق في سائر أرجاء العالم الإسلامي بسبب استحالة تطبيق جميع هذه التعاليم من جهة، وبسبب استمرار العديد من العادات والتقاليد والأنظمة الموجودة قبل الإسلام في تلك الأوضاع من جهة أخرى. إلا أنه يؤكد تطبيق بعض الشرائع بصورة مطلقة في الأقاليم الإسلامية كالصلاة، والصوم والأحوال الشخصية، وأن هذا التطبيق يختلف من بيئة إلى أخرى بدرجات مختلفة من الناحية العملية. ومع ذلك فإن المسلمين جميعاً يتفقون على إمكانية تطبيق بعض الأفكار الإسلامية ومن ضمنها سيطرة دينهم على العالم أجمع الذي وإن لم يتحقق في الوقت الحاضر فإنه أمر لا ريب فيه مستقبلاً. وهذه السيطرة المحتملة أصبحت صعبة التحقيق نتيجة مواجهة أوروبا لها، خاصة عندما تفوقت على العالم الإسلامي في ميادين العلم والسياسة والاقتصاد، هذه الغلبة التي وجب عليهم مواجهتها، ولا يتم ذلك إلا بالأخذ بأسباب الحضارة الحديثة التي تحتم عليهم التحرر من نظامهم على الصعيدين العقلي والثقافي، وهو أمر سيضطرهم إلى الخروج من بعض قوانين شريعتهم. وهذا التحليل كما ترى نتاج للفكرة الاستعمارية التي كان أحد أعمدتها، بالرغم من بعض أفكاره التحررية المتمثلة في مطالبته إعطاء حقوق أساسية للمسلمين الخاضعين للهيمنة الهولندية في إندونيسيا.

تنصب منهجية «هرجرونيه» على دراسة «الحقيقة التاريخية» للإسلام، من خلال تطبيق منهج علمي لا يعرف التعصب والمحاباة. وهو يرى أن «الحقيقة التاريخية» هذه والتي سار على نهجها كل من «شبرنجر» و«نولدكه» و«موير» لم تطبق بعد على «السيرة المحمدية»، والتي تعني في عبارة واحدة «معرفة ماذا حصل في الماضي»[1]. ومن خلال استقراء هذا الماضي يمكن للباحث التعرف أن الإسلام الحقيقي الذي يختلف عمّا كان عليه وقت حياة الرسول وعمّا أصبح عليه بعد وفاته. ويصل هذا المستشرق إلى نتيجة غريبة مفادها أن الإسلام الحقيقي كنظام للحياة لم يتبلور إلاَّ بعد وفاة مؤسسه. واعتقد مخطئاً أن هذا النظام قد تكوّن خارج الجزيرة العربية عن طريق «التمثل والاستيعاب» وهذا هو لبّ منهجيته.

---

(1) Snouck (H.); Derislam (1886), U.G. 1, p. 193 «traduction française».

ونحن نرى أن هذه المنهجية المستندة إلى مقولة «الأثر والتأثر» لا تصلح للحكم على الديانة الإِسلامية من حيث نشأتها وتطورها ونوعية الحضارة التي قدمتها للبشرية. وملخص هذا الرأي الذي تشبث به المستشرقون أن المسلمين استقوا حضارتهم من مصادر أجنبية، وأن فلاسفتهم كانوا شرّاحاً ومترجمين للفلسفة اليونانية. وأن عبقرية علماء المسلمين قد تجلّت في الشرح والنقل ولكنها اختفت في الخلق والإِبداع. وقد استمرت هذه الأفكار الخاطئة حتى بعد بروز علوم جديدة ومناهج بحوث حديثة، طبقت على دراسة الحضارات، والعلوم الاجتماعية والتاريخية. وأصبح منهج «الأثر والتأثر» من تراث القرن الماضي لارتباطه بالنزعة التاريخية التي هي أحد جوانب المذهب الوضعي، الذي أصبح منبوذاً لدى الغربيين في الوقت الحاضر، بعد أن حلت محله مناهج جديدة كالمنهج البنائي، والمنهج الفينومينولوجي، والمنهج النفسي، والمنهج التحليلي اللغوي وغيرها من المناهج العلمية التي لو طبقها المستشرقون على الدراسات الإِسلامية لما وصلوا بها إلى هذه النتائج الخاطئة، التي لا يزالون مصرين عليها. ثم إن عملية الشرح التي يسندونها إلى علماء المسلمين ليست بالهينة واليسيرة، لأنها عبارة عن عملية حضارية طبيعية تحتوي فيها الحضارة الناشئة الحضارات المجاورة، بعد التعرف إليها وابتلاعها داخلها، وأخذ مصطلحاتها وتصوراتها كأدوات للتعبير[1]. ثم إن الشرح لا يعني تغيير لفظ بآخر أو استبدال عبارة بأخرى، ولكنه تعبير جديد يظهر فيه عمق الشارح وثقافته حتى يتمكن من إعادة بناء الشيء بناءً جديداً خالصاً، ومعنى هذا أن يكون الشارح أكثر علماً من الشيء المشروح، ويمتد إلى التحقق من صدق القول الذي شرحه، فإذا ظهر صدق هذا الشيء تمّ الاستشهاد به، وإذا ظهر عدم صدقه تمَّت مراجعته وتعميقه، وإذا ظهر شك فيه توقف الباحث عن شرحه وأعلن صراحة عن شكه. ومن هنا كان خطأ منهج المستشرقين ومن بينهم هرجرونيه الذي ركز على مفهوم «التمثل والاستيعاب» وأصرّ على تطبيق منهج «الأثر والتأثر» في الدراسات الإِسلامية.

كانت نتائج دراسات «هرجرونيه» قد تمثلت في التركيز على دراسة السيرة النبوية، والفتوحات الإِسلامية، والشريعة الإِسلامية، وكان نتاجه ضئيلاً في مجال

(1) حسن حنفي، دراسات إسلامية، المرجع السابق، ص 159.

التصوف والعقيدة والثقافة الإِسلامية. ولم يول اهتماماً واضحاً بالمذاهب الإِسلامية، والفرق الكلامية، والشعائر الدينية والتيارات الفكرية الحديثة، بالرغم من اهتمامه بمسلمي إندونيسيا الذين دبّج حولهم العديد من التقارير الهامة عندما كان مستشاراً سياسياً لبلاده بها. وبصفته مؤرخاً ورجل دولة في آن واحد فقد اكتشف القوة السياسية التي يتمتع بها الإِسلام، وتنبأ بالتغيرات الجذرية التي ستحدث بين أتباعه، وكانت معظم تنبؤاته قد تكللت بالنجاح. أما بالنسبة إلى حكمه النهائي على الإسلام باعتباره نظاماً دينياً وقانونياً في آن واحد، وأنه قد تكوّن بصورة فعلية خارج الجزيرة العربية متمثلاً للمصادر الأجنبية الواردة إليه من الشعوب المفتوحة، فإنه قد أخطأ الحكم فيه، لأن الإِسلام لم يعتمد في نشأته واتساعه وتركيز حضارته إلاَّ على مصادره الأصلية التي أعطت له القوة المادية والمعنوية، حتى أصبح ما كان عليه من تقدم وازدهار. وأخيراً فإن منهجه يتحدد في دراسة الإِسلام من خلال الوثائق والنصوص مشفوعة بالمشاهدات المباشرة، وقد حاول أن يكون موضوعياً في حكمه إلاَّ أن نتائجه لا تتفق والقيمة الحقيقية التي يتمتع بها الدين الإِسلامي، لأنه كان ذاتياً في حكمه أكثر من كونه موضوعياً. فإذا كان منهج «هرجرونيه» هو الذي تعرضنا له... فما منهج المستشرق ورجل الدولة الألماني «هنريش بيكر» في هذا الخصوص يا ترى؟.

المبحث الثالث

منهجية كارل هنريش بيكر في الدراسات الإِسلامية

ولد «كارل هنريش بيكر Becker» في 12 من أبريل 1876م بأمستردام، من أبوين ألمانيين، وقضى أيام دراسته الثانوية بـ«فرانكفورت» وحصل على شهادة الثانوية العامة عام 1895م دخل بعدها جامعة «لوزان» حيث درس بها اللاّهوت أولاً ثم انتقل منها بعدئذ إلى جامعة «هايدلبرج» حيث درس بها اللاّهوت أيضاً بالإِضافة إلى دراسة نقدية لكتاب «العهد القديم»، وبفضل علماء جِلَّةٍ في هذه الجامعة توجه إلى دراسة تاريخ الأديان والتي قادته بداهة إلى التبحر في الاستشراق. وتعاون مع متخصصين في الدراسات الشرقية مثل «كارل بيزولد Bezold» المتخصص في علوم الأشوريات، و«جاكوب بارث Barth»، المتخصص في جامعة برلين في العربية. ونحن نعلم أن «بارث» كان تلميذاً لكل من «فلاشر Fleischer» و«نولدكه Nôldeke» فوجّه الأول

«بيكر» إلى دراسة العربية وزوّده بمعلومات قيّمة عن فقه اللغة العربية[1]. في جامعة «برلين» التقى بالمستشرق «مارتن هارتمان Hartmann» الذي كان هو الآخر تلميذاً لـ«فليشر» فوجّه انتباهه إلى دراسة الشرق الحديث، وأخيراً عاد صاحبنا إلى جامعة هايدلبرج التي حصل منها عام 1899م على درجة الدكتوراه حول مخطوطة ابن الجوزي المتعلقة بالخليفة «عمر بن عبد العزيز».

وما إن انتهى من عهد الطلب والدراسة حتى اتجه إلى الرحلات والاطلاع على الشرق، عن كثب، وكان لتلك الرحلات أثرها في تعميق معارفه عن الإسلام والشرق. فقد ارتحل أولاً إلى باريس عام 1900م، ثم ارتحل إلى إسبانيا ثانياً، وهناك بدأت دراساته الاستشراقية بمكتبة «الأوسكوريال» الشهيرة بالمخطوطات العربية النادرة، ثم غادرها إلى القاهرة حيث اتصل بحياة الشرق اتصالاً وثيقاً، ونفذ إلى صميم الروح العربية الإسلامية، فأجاد اللغة العربية، وقام برحلة طويلة إلى الصعيد قادته إلى الخرطوم بالسودان، ثم قفل راجعاً إلى بلاده بعد أن مر على اليونان وإيطاليا واستمبول. ثم ابتدأ رحلته الثانية إلى مصر عام 1901م، وفي هذه المرة التقى بالمفكر المصري «محمد عبده». وكان لرحلاته ومشاهداته الأثر الأكبر في دراساته الاستشراقية بالإضافة إلى علمه الجم الغزير، وسعة اطلاعه، واتساع أفقه، ودراسته لكبار مؤلفات المستشرقين وتأثره بهم خاصة كتاب «ڤلهاوزن» عن «الدولة العربية وسقوطها» الذي كان موضع إعجابه طوال حياته[2]. وتأثر من الناحية الدينية بكل من «جولدزيهر»، و«سنوك هرجرونيه» بصفتهما متخصصين في المذاهب الإسلامية والشريعة المحمدية. بل إن الأخير قد دفع به إلى الاهتمام بمسائل الشرق الحديثة، وتوجه إلى دراسة المشاكل العملية التي تنشأ للدول المستعمرة في المناطق التي استعمرتها في البلدان الإسلامية. وقد تعاون «بيكر» مع آخرين عام 1908م لإنشاء معهد بمدينة «هامبروغ» يتخصص في تكوين الموظفين الإداريين للمستعمرات الألمانية، ثم أصبح رئيساً لهذا المعهد ونظّم خلاله العديد من الندوات والحلقات الدراسية تناولت القضايا الشرقية، وتاريخ الحضارات الشرقية ولغاته، وفرضت عليه طبيعة وظيفته الاهتمام ومتابعة القضايا الآسيوية والإفريقية، ومن خلال التقارير والدراسات التي يقدمها هذا المعهد

---

(1) Waardenbrug; op. cit. p. 27.

(2) Becker; «Julius Welhausen» 15, 11, p. 474.

الاستعماري شارك «بيكر» في رسم السياسة الاستعمارية الألمانية التي طالما نفاها الباحثون عنها.

وكان نشاطه العلمي قد تأثر بعمله الاستعماري فاهتم بالقضايا السياسية والاقتصادية الإسلامية المعاصرة، وألف العديد من الكتب حول الآثار المصرية والبابلية، ودبّج كتاب «التوسع العربي في البحر المتوسط» ونشر كتابه الضخم «المسيحية والإسلام» عام 1907م، وألف كتاباً بعنوان «نبذة عن الديانة الإسلامية» عام 1912م، وبناءً على مقترحات «جولدزيهر» فقد أسس «بيكر» مجلة الإسلام Derislam الشهيرة والتي ما زالت تصدر إلى اليوم، وتعتبر من أهم المجلات الاستشراقية المتخصصة.

وفي السنوات 1909م، 1911م، 1912م، ألقى «بيكر» محاضرات عامة حول القضايا الاستعمارية، وكثيراً ما كان يلتقي بمشاهير المستشرقين إبان انعقاد المؤتمرات الاستشراقية، وانتهى به مستقبله العلمي إلى تعيينه عام 1913م أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة بون. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى غادر «بيكر» كرسي الأستاذية واهتم بالقضايا السياسية، خاصة المسألة التركية، وكتب عدة تقارير حول هذا الموضوع كانت محل انتقاد زملائه من المستشرقين الذين اتهموه بالانحياز إلى السياسة على حساب الحياد العلمي، والاتجاه إلى النظرة الإقليمية الضيقة بدلاً من النظر إلى المسألة طبقاً لإطارها الشمولي الذي يتعدى الحدود والقوميات[1]. وكان إنتاجه العلمي ضئيلاً في هذه الفترة التي خصها بالسياسة، ولم يترك لنا إلاّ أبحاثاً صغيرة تتناول القضايا السياسية الشرقية التي كانت مثار اهتمام الحكومة الألمانية إبان تلك الفترة من تاريخها المضطرب.

وبالرغم من انتقاد زملائه له باتجاهه إلى السياسة، والانغلاق على المسائل القومية، فإنه واصل عمله في هذا الميدان، وهكذا أصبح مستشاراً مقرراً في وزارة المعارف والثقافة البروسية عام 1916م، وكانت مهماته تقتضي منه تعيين الأساتذة في الجامعات الألمانية، ثم أصبح عام 1919م وكيلاً لوزارة الثقافة، ثم وزيراً لها عام 1925م، واستمر في هذا المنصب حتى عام 1930م.

---

(1) Waardenburg; op. cit, p. 29.

وبصفته وزيراً للثقافة، فقد حاول تجريد وزارته من السياسة، وانصب اهتمامه على العلم والثقافة، ولم يشارك شخصياً في أنشطة سياسية محددة، ووَقَفَ اهتمامه على المسائل العلمية والثقافية، وحاول إضفاء الليبرالية على التعليم الألماني واهتم بالحريات الفردية، وحاول إيجاد توازن بين هذه الحريات الفردية وبين قدرات الأفراد الذاتية خدمة للمجتمع بكامله، إلاّ أن معظم محاولاته باءت بالفشل نظراً للظروف السياسية المضطربة التي مرت بها بلاده بعد هزيمتها في الحرب الكونية الأولى والتي أدت إرهاصاتها إلى خروج «هتلر» إلى الميدان.

وعندما استقال من الوزارة عام 1930م باشر «بيكر» تدريس اللغة العربية والدراسات الإسلامية بجامعة «برلين»، واستمر في الوقت ذاته في السفر والترحال حتى وصل إلى الصين بصفته مبعوثاً من عصبة الأمم لتنظيم التعليم في ذلك البلد الشرقي المترامي الأطراف، المتعدد الثقافات والديانات، ثم عاد منها إلى بلاده عن طريق إندونيسيا وإيران والعراق.

وعندما وصل «هتلر» إلى السلطة عام 1933، وجد «بيكر» أن قيمه قد انهارت وأن أفكاره قد تحطمت وأن ألمانيا ذاتها قد انتهت فتحطم قلبه، وفارق دنياه، وأنقذه إلٰهه من رؤية ما كان قد تنبأ به، وهكذا مات في «برلين» عام 1933م، وبموته فقد الاستشراق الألماني كبار أساطينه، وأشهر رواده، وأكبر من ساهم بعلمه في خدمة مصالح بلاده السياسية والاستعمارية.

بلغت مؤلفات ودراسات وأبحاث «بيكر» أكثر من 230، وتعاون مع الموسوعة الإسلامية التي كتب فيها ستين مقالاً، وظهرت دراساته الأخرى في مجلدين كبيرين تحت عنوان «دراسات إسلامية Islamstudien». وكان رئيس تحرير مجلة «الإسلام» التي يعود إليه الفضل في تأسيسها عام 1910م[1].

أمّا بالنسبة لمنهجيته في الدراسات العربية والإسلامية، فقد رأينا اهتمام «بيكر» بالمسائل السياسية الحديثة التي تهم بلاده خاصة علاقتها مع تركيا والشرق. وكان الشرق في ذلك الأوان مجالاً للتنافس الاستعماري بين الدول الأوروبية، وحاولت كل دولة الاستئثار بجزء منه، ولم تستطع ألمانيا النفاذ إليه نتيجة الحصار السياسي الذي ضربته فرنسا وإنجلترا عليها، فاتجهت إلى تركيا التي حاولت النفوذ من خلالها إلى هذا

(1) Ibid, p. 30.

الشرق، ومن هنا كان اهتمام «بيكر» بهذه القضايا السياسية التي دعته في النهاية إلى الاهتمام بالإسلام الحديث أكثر من اهتمامه بالحضارة الإسلامية القديمة.

لقد تورط «بيكر» بطريقة مباشرة في خدمة السياسة الاستعمارية لبلاده حتى قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، عندما أصبح مديراً لـ«معهد هامبورغ الاستعماري» وكانت مؤلفاته وأبحاثه مقتصرة في تلك الفترة على الإسلام الحديث وانتشاره في إفريقيا الشرقية، وألقى محاضرات عديدة تناولت سياسة ألمانيا الإسلامية والتي تتميز بالواقعية حالة كونها مبنيّة على «المصلحة الوطنية»[1]. كما أنه لمس بحدسه الذي لا يخطئ كراهية الشعوب المستعمرة لأسيادها المستعمرين، وتطلع المسلمين إلى الانعتاق من ربقة الاستعمار، ونضالهم من أجل تحرير بلادهم، فطالب هذا المستشرق النظر بعين الاعتبار إلى هذه المطالب التي يراها عادلة وضرورية[2].

ونظراً لاهتمامات «بيكر» الثقافية وتضلعه من الدراسات الاستشراقية، ونظرته إلى السياسة الاستعمارية الألمانية، فقد طالب بنقل الحضارة إلى الشعوب المستعمرة والارتفاع بها من المستوى المتدني الذي ما زالت تتمرغ فيه إلى العلا، واتباع منهج السياسة الدينية باعتبار أن «السياسة الإسلامية هي في حقيقتها سياسة دينية»[3]. ويعني «بيكر» بهذه المقولة استخدام الدين وتطبيقه على هذه الشعوب في ما يتعلق بالقضايا الثقافية والتعليمية. وهنا يدعو إلى استخدام الإسلام في إفريقيا لانتشالها من مهاوي التخلف الحضاري لأنه «بفضل الإسلام والبعثات التبشيرية تتحضر الشعوب الإفريقية وهذا وحده يكفي من الناحية الخلقية لتبرير الظاهرة الاستعمارية»[4].

إن هذه الدعوى التي ينادي بها «بيكر» تصدمنا، وتجرح مشاعرنا، ونستشف منها كيفية ليّ رقبة العلم واستخدامه للأغراض السياسية الاستعمارية، فكيف يكون الدين مبرراً أخلاقياً للسياسة الاستعمارية؟ وكيف تكون الحضارة مبررة للهيمنة والتسلط؟. ولكن لو رجعنا إلى الظروف الزمنية التي قيلت فيها مثل هذه المقولات، واستخدم فيها العلم لخدمة الاستعمار، لزالت دهشتنا، ولاستطعنا الاطلاع على أفكار أناس طوعوها

(1) Becker, Islam studien «IS» 11, 169, «en 1910, traduction française».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 71, 204, «en 1910 traduction».

(3) Becker «IS» 11, op. cit, 71, 224, «en 1910 traduction».

(4) Becker «IS» 11, op. cit, 185 «en 1910 traduction».

لخدمة أغراض دنيئة لا تتفق وما هم عليه من علم ومعرفة، وهذا الاطلاع وحده يكفينا مبرراً لتدبيج مثل هذه الصفحات، لأن مثل تلك الصيحات ما زالت تصدُرُ إلى أيامنا هذه. وعلينا دراسة الماضي لاستقراء المستقبل، وهو هدف وضعناه دوماً أمام أعيننا.

عالج «بيكر» أسباب الانتشار السريع للإسلام في إفريقيا، وأرجعها إلى نقطة التقاء بينه وبين «القدرية البدائية» السوداء[1]. وهو هنا يعيد ما ردّده أسلافه عن «القدرية الإسلامية» التي لا حقيقة لها إلاّ في خيال واضعيها. ثم إن الإسلام ـ حسب رأيه ـ لا يقلب الأشياء التي يجدها بصورة جذرية فهو يحافظ على ما تعارف عليه الناس من عبادات ومعاملات، خلافاً للمسيحية التي تتطلب من معتنقيها تغييراً جذرياً في أسلوب تفكيرهم[2]. بالإضافة إلى أن معتنقي الإسلام يُعاملون مُعَاملة تضعهم مع المسلمين على قدم المساواة، وهذا السبب لوحده كافٍ لانتشاره بين الأفارقة الذين اعتنقوا هذا الدين طواعية وعلى يد الرحالة والتجار المسلمين.

وحيث إن السبب الثالث لانتشار الإسلام في إفريقيا صحيح وفعّال، فقد طالب «بيكر» بضرورة صبغ الإسلام بالأفكار الأوروبية Européanisation de l'Islam» وبدون ذلك سينتشر الإسلام ويعم إفريقيا بكاملها في القرون المقبلة[3].

ويقصد «بيكر» بهذا المصطلح إدخال الأفكار والعادات والقوانين الأوروبية إلى الديانة الإسلامية، ومحاولة إيجاد بديل للعديد من مبادئه وأحكامه وتعاليمه تتمشى والأفكار الأوروبية الحديثة، والتركيز بصفة أساسية على التشريع، ومحاولة تطبيق القانون الحديث بحذافيره على هذه الشعوب بدلاً من الشريعة الإسلامية، وإدخال النظم التعليمية والثقافية بدلاً من الأنظمة الإسلامية المطبقة في تلك الأصقاع. وبالرغم من هذه الأفكار الاستعمارية التي تطالب باحتواء التعاليم الإسلامية وصبغتها بالصبغة الأوروبية، فإن «بيكر» لم ينكر مطلقاً دور الإسلام في تقدم هذه الشعوب باعتباره قوة حضارية لا يستهان بها، ويلعب دوراً فعالاً في تقدم وتمدين البدائيين، ويندد بالسلطة الاستبدادية المطلقة التي يمارسها الزعماء الدينيون على رعاياهم[4].

---

(1) Becker «IS» 11, op. cit, 195, «en 1910 traduction».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 196, «en 1910 traduction».

(3) Becker «IS» 11, op. cit. 184, «en 1909».

(4) Becker «IS» 11, op. cit, 213, 201, 218 «en 1910».

أمّا بالنسبة إلى البعثات التبشيرية فإن «بيكر» يراها منفصلة ومستقلة عن الدولة وسياستها المتبعة حيال مستعمراتها، ويؤكد أن مصالحهما متطابقة، ولا يعتقد فعاليتها، ويفضل عليها البعثات «الثقافية»، ومع ذلك فهو يطلب من الدول مساعدتها لمنع انتشار الإسلام في مستعمراتها[1].

تتحدد منهجية «بيكر» في الدراسات الإسلامية في تمييزه بين مفهومين مختلفين ألا وهما: «تاريخ الأديان وتاريخ الحضارات»، فيعالج بالمفهوم الأول دراسة الإسلام وأفكاره باعتباره ديناً، ويعالج بالمفهوم الثاني حضارته وتطوره[2]. ولكنه يركز بالدرجة الأولى على المفهوم الثاني الذي يستخدمه بصورة شاملة، ومركّزة ومختصرة، ولا يلجأ إلى التفاصيل للكشف عن تطور الإسلام وبيان جوهره. وهذا المنهج يطلق عليه مصطلح «الدراسة الوافية Monographique» والذي يتحدد في دراسة الموضوع بصورة مختصرة عميقة محددة تعتمد على التركيب، ولا تتطرق إلى التفاصيل إلاّ إذا دعت الضرورة الملحة إلى ذلك. وقد عالج «بيكر» بهذه المنهجية الصارمة الدراسات الإسلامية مستخدماً مفهوم «تاريخ الحضارات» والتي قادته إلى نتائج لا تتفق عادة والمألوف لدينا، وأهمها أن الحضارة الإسلامية قد تأسست على أنقاض الحضارة اليونانية، وأن قيمه وتعاليمه الحالية لا يكتب لها الدوام والاستمرار إلاّ إذا اصطبغت بالصبغة الأوروبية الحديثة. وهذه الدعوة الملحة إلى الاستلاب الثقافي الذي حاول جاهداً ترسيخها لا تستند إلى أسس علمية صحيحة، فالإسلام يستطيع أن يقدم للبشرية طريقاً للحياة ونظاماً للحكم، وقوانين صالحة للتطبيق دون أن يصطبغ بالصبغة الأوروبية الحديثة. وقد أثبتت التجارب العملية الماضية منها والحاضرة صحة ما ندعيه، بل إن بعض الأقطار الإسلامية التي اعتنقت الثقافة الأوروبية، ونهلت من معين شرائعها، واتبعت أسلوب حياتها لم يكتب لها التقدم المنشود، ولكنها فقدت أصالتها، ولم ترق إلى مستوى من قلدته. وما مثال تركيا عنّا ببعيد، فلا هي دولة أوروبية حديثة ولا هي دولة إسلامية شرقية، وأصبحت كالغراب الذي حاول تقليد مشي اليمامة ففقد مشيته الأولى وأصبح يسير أعرج.

كما أن هذا المنهج التاريخي «المونوجرافي» قاده إلى استنباط نتائج أخرى غير

(1) Becker «IS» 11, op. cit, 224/5/ «en 1910».

(2) Becker «IS» 11, op. cit, 1, 332.

صحيحة منها: أن الدعوة المحمدية منذ بدايتها أدخلت إلى الجزيرة العربية التعاليم المسيحية والأفكار الهلينية، وأن انتشار الإسلام بعد موت مؤسسه راجع إلى عوامل سياسية واقتصادية، ثم انغلق فجأة في مجال المثل والأفكار، ولم يتدخل في الحياة السياسية والاجتماعية إلاّ قليلاً، ولم ينظم المجتمع الإسلامي إلاّ في أضيق نطاق، وبقي على هذا الانغلاق حتى هبّت عليه رياح التعاليم المسيحية ثم تلتها أفكار الأفلاطونية المحدثة، فتطور شيئاً فشيئاً حتى أنتج نظاماً قانونياً ومذهبياً متميزاً، والذي انتهى أخيراً إلى الصوفية[1].

وهذه النتائج كما ترى غير صحيحة، فلا العوامل الاقتصادية ولا السياسية كانت السبب في انتشار الإسلام، ولكن الدين والقومية هما اللذان حركا العرب ودفعاهم خارج جزيرتهم، فأسسوا حضارة عظيمة، وأنشأوا نظماً قانونية وسياسية متميزة تعتمد على تعاليم دينهم دونما تأثير خارجي، وساهموا في بناء الحضارة الإنسانية مساهمة فعّالة كان لها أكبر الأثر في التقدم الذي أحرزته حضارتنا الحديثة. ولم تخلف عوامل «الأثر والتأثر» إلاّ أثراً متواضعاً في بناء الدولة الإسلامية التي تميزت بخصائص متميزة مرتكزة على دينها وقوميتها.

تأثر «بيكر» بمؤلفات من سبقه من المستشرقين خاصة «ڤلهاوزن» وكانت لهذه القراءات العديدة والمتعمقة أثرها في توجهه إلى الدراسات الإسلامية. وتحددت ثقافته الإسلامية في بداية أمرها بهذه الدراسة الحرة التي اكتشف منها الحضارة الإسلامية في إطار دراسة تاريخ الأديان. وقد قادته هذه الدراسة إلى القيام بأبحاث تاريخية حول الإسلام مشفوعة برؤية ثقافية عميقة، ومعززة بمشاهدات مباشرة إبّان تجواله في الشرق.

إن المنهج «المونوجرافي» الذي طبقه «بيكر» على الدراسات الإسلامية يتلخص في النظر إلى الموضوع الذي يبحثه نظرة شاملة مختصرة مركّزة تحيط بالقضية الواحدة التي يعالجها من جميع جوانبها دفعة واحدة، ذلك أن هذه القضية الواحدة التي تخضع للدرس والتمحيص لها خصائصها ومميزاتها المحددة بحيث لا يمكن الكشف عنها أو استجلاؤها في جوهرها إلاّ بالنظر إليها كوحدة واحدة. ثم يقوم بربط القضية الواحدة المدروسة بجميع القضايا الأخرى المرتبطة بها، ناظماً الكلّ في سلك تاريخي واحد،

---

(1) Waardenburg, op. cit. 129.

ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية، ومدركاً للتاريخ كنسيج حيّ متصل الأجزاء[1].

إن منهجية «بيكر» لم تعن بالمسائل الدقيقة، وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق، ولم تهتم بالتفاصيل كثيراً. وهذه المنهجية قادته إلى التوفيق في بحث المسائل الحضارية العامة، مكتشفاً بها القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ الروحي لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة[2].

وهكذا درس «بيكر» الحضارة الإسلامية ـ كمؤرخ للحضارات ـ تخصص بها، واضعاً نصب عينيه الكشف عن التاريخ العام لهذه الحضارة الإسلامية. وتميزت دراساته بنتائج محددة صالحة في مجملها ومبتسرة في تفاصيلها. وفي أبحاثه هذه عالج الوقائع التاريخية باعتبارها وقائع مجردة، إلاّ أن هذه الوقائع يجب أن تفهم من خلال التطور الثقافي للإسلام، وبهذه المنهجية حاول «بيكر» فهم الوقائع التاريخية بعد وضعها في سياقها العام لتتلاءم مع علاقة الإسلام بالحضارات التي سبقته خاصة المسيحية والهلينية.

وأخيراً يمكننا القول: إن منهجية «بيكر» تستند إلى الافتراضات الأربعة التالية:

أولهـــا:

إن تطور الظواهر الثقافية يخضع لمعيار الصفة «الإنسانية» التي تتمتع بها الحضارة اليونانية، والتي يراها الأصل الحقيقي والتاريخي للحضارة الإسلامية، ومهملاً بطريقة متعمدة الأصول العربية لها. وهذا الافتراض باطل من أساسه كما أسلفنا.

وثانيهـــا:

إن الحضارة المادية هي القاعدة الأساسية التي تستند إليها الأفكار المكوِّنة لهذه الحضارة، ومعنى ذلك أن الحضارة الإسلامية تتكوَّن من عاملين متوازيين لا تناقض بينهما، وتستند إلى حقيقتين واضحتين لا تغاير بينهما: أولاهما الحقيقة المادية والحقيقة الروحية. وحاول «بيكر» تحليل الحضارة الإسلامية من خلال هذين العاملين والتي رآها أنها تضمهما معاً، فهي حضارة روحية اشتملت على عناصر ماديّة، إلاّ أنه

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق ص 74.
(2) Waardenbrug, op. cit, 129.

بعد انهيار الدولة الإسلامية فقد هرب أتباعه من الحقائق المادية إلى الحقائق الروحية التي قادتهم في النهاية إلى التصوف.

وثالثهـا:

إن تطبيق منهجية الدراسة التاريخية للأديان قد أسفر عن أن الدين الإسلامي ما هو إلاّ ظاهرة ثقافية يشكل جزءاً لا يتجزأ من الحضارات التي سبقته، وهذا الافتراض كما ترى هو الآخر باطل من أساسه.

ورابعهـا:

إن إدراك أي دين، والإحاطة بمبادئه لا يتم إلاّ من خلال الرجوع إلى تعاليمه الأصيلة، ومفاهيمه التي ينظر بها إلى الكون والحياة، وعندما طبق «بيكر» هذا الافتراض على الحضارة الإسلامية فقد خرج بنتيجة مغايرة له، إذ سلب الإسلام أية أصالة، ولم يعتد بأصوله العربية ولم يُبيِّنَ آثاره الروحية والمعنوية التي دفعت به خارج موطن نشأته، ولم يحلل هذه العناصر الداخلية كما فعل زميله «جولدزيهر»، ولكنه اعتبر الحضارة الإسلامية نتاجاً للحضارة المسيحية الشرقية وانعكاساً للحضارة الهلينية الغربية. وهذه النتيجة كما ترى لا تتفق والنتائج العلمية الصحيحة.

إن منهجية «بيكر» التي تميل إلى النظرة الكلية القائمة على نفاذ البصيرة، وعزوفه عن المنهج الفيلولوجي الذي يعنى بالمسائل الدقيقة، وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق هي التي أوصلته إلى هذه النتائج التي لا تتفق مع أصالة وعظمة الحضارة الإسلامية التي لم يفسرها من خلال أصالتها الحقيقية المستندة إلى المعطيات الدينية، وهذه الاعتبارات هي التي قادته في النهاية إلى ارتكاب ذلك الخطأ العلمي الفاحش حينما اعتبر الإسلام طائفة من «طوائف» الديانة المسيحية[1].

حاول «بيكر» تفسير الحضارة الإسلامية من خلال المؤثرات الخارجية المسيحية والهلينية، ومن خلال مقابلتها بالحضارات الإنسانية الأخرى، لكنه عندما اكتشف «الحضارة التاريخية» كموضوع للدراسة، فقد وقع في المحظور طالما قاده هذا الاكتشاف إلى «احتواء الحضارة للديانة». وهذه النظرية داحضة من أساسها بالنسبة للحضارة الإسلامية، لأن الديانة الإسلامية هي التي استوعبت الحضارات المجاورة

---

(1) Ibid, 297.

وتمثلتها، وصبغتها بصبغتها المتميزة. وهذا مكمن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه هذا العالم السياسي، الذي مزج العلم بالسياسة، واستغلّ معارفه الاستشراقية لخدمة القضايا الاستعمارية. فإذا كان الأمر كذلك فما منهجية المبشر «ماكدونالد» في مجال الدراسات الإسلامية؟ هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

منهجية «ماكدونالد» في الدراسات الاستشراقية

ولد «دنكن بلاك ماكدونالد Macdonald»» بمدينة «جلاسجو» عام 1863م، وهناك أنهى دراسته الابتدائية والثانوية والجامعية، وعندما كان طالباً بكلية الآداب تخصص في دراسة اللغات السامية كالعبرية والعربية والآشورية، بالإضافة إلى دراسة اللاهوت حتى أصبح واعظاً في إحدى الكنائس الاسكوتلندية. ثم واصل تعليمه الجامعي بـ«برلين» وَدَرَسَ العربية والآشورية والأثيوبية على الأستاذ «إدوارد سَخاو» ثم عاد إلى بلاده فأصبح مساعداً بجامعة «جلاسجو» وكاهناً بقرية «سترشر».

عرضت عليه جامعة «هارتفورد» الأمريكية كرسي اللغات السامية عام 1892م فقبل ذلك العرض، إلاّ أنه قبل الانتقال إلى عمله الجديد درس اللغات «القبطية» بـ«لندن وبرلين» ثم ذهب إلى الولايات المتحدة وأقام هناك إلى آخر أيامه عام 1943م.

تعلقت أبحاث «ماكدونالد» الإسلامية بالغزالي حيث كتب سيرته ونشرها في الجمعية المشرقية الأمريكية[1]. وألف كتاب «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام»، واهتم اهتماماً خاصاً بتاريخ مخطوطات «ألف ليلة وليلة» وألف كتاب «أوجه الإسلام» و«الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام»، ونشر مقالاً هاماً حول «التدين الانفعالي في الإسلام» و«الترجمة العربية للأناجيل».

وبالإضافة إلى دراسته الإسلامية، فقد ألقى محاضرات عديدة حول العبرية والعهد القديم، وأصدر مجلدين عن هذا الموضوع الأول منه بعنوان «العبقرية الأدبية العبرية»، والثاني بعنوان «العبقرية الفلسفية العبرية» وكانت محاضراته موجهة ليس فقط

---

(1) Journal of American oriental society Vol 20, 1899, pp: 32 - 71.

إلى القساوسة والكهان بل إلى المبشرين الجدد الذين أنشئت لهم عام 1911م مدرسة خاصة بهم.

ولم يقم «ماكدونالد» بزيارة الشرق إلاّ مرة واحدة عندما زار القاهرة عام 1907م ومكث بها سبعة أشهر اهتم خلالها بالأوجه الدينية للحياة الإسلامية. وكانت ثمرة رحلته هذه صدور كتابه «أوجه الإسلام Aspect of Islam».

اهتم «ماكدونالد» بتكوين البعثات التبشيرية البروتستانتية الموجهة إلى العالم الإسلامي، وتخرج على يديه العديد منهم خاصة عندما كان رئيساً لقسم الإسلاميات «بمدرسة كيندي التبشيرية»، وارتبط بصورة وثيقة بمجلة العالم الإسلامي Moslem World التي تهتم بالبعثات التبشيرية الأنجلوسكسونية شأنه في ذلك شأن المبشر المتعصب «زويمر»[1].

كان «ماكدونالد» على اتصال وثيق بمستشرقي عصره مثل جولدزيهر، وهرجرونيه، والتقى بزميله «نكلسون Nicolson» المتخصص في التصوف الإسلامي، وقابل «ماسينيون ونولدكه» و«لتمان» في فرنسا قبل اندلاع الحرب الكونية الأولى. ونشر خمساً وثمانين مقالة في الموسوعة الإسلامية، أشهرها «الله» و«علم الكلام» ومئة وخمس عشرة مقالة في مجلات أخرى متخصصة، وألف ثمانية كتب اهتمت بالجوانب الدينية والكلامية الإسلامية، وكان إنتاجه العلمي يتسم بالوضوح في العرض، ولكنه خال من التعمق والتحصيل. وَوَقَفَ حياته على خدمة البعثات التبشيرية المبثوثة في العالم الإسلامي، وهكذا جمع هذا المستشرق بين الدراسات الإسلامية وبين تحقيق الأغراض الدينية من خلالها. وبقي رئيساً لـ«مدرسة كيندي التبشيرية» حتى تقاعد من الحياة العامة بسبب تدهور صحته، وفي هذه الفترة وَقَفَ بقية حياته على دراسة الديانة اليهودية حتى وافته المنية عام 1943م، ولم يستطع إنجاز المجلد الثالث من هذه الدراسة، والذي سيكون عنوانه «العبقرية الشعرية العبرية».

تتحدد منهجية «ماكدونالد» في الدراسات الإسلامية بلفته الأنظار لموقف الجزيرة العربية السياسي والاقتصادي والقومي إبّان ظهور الدعوة المحمدية. واعتقد أن هذه العوامل الثلاثة مجتمعة هي التي أدت إلى انتشار الإسلام خارج مهده بتلك السرعة

(1) Waardenburg, op. cit, pp: 132 - 135.

المذهلة وأضاف إليها عاملاً رابعاً وهو تلك الصحوة الروحية المتمثلة في ازدهار الشعر والنثر من جهة، وتأثير الديانات السماوية على العقلية العربية من جهة أخرى[1]. وفي هذه البيئة المضطربة بالأفكار والديانات ولد النبي محمد الذي حكم عليها بالسوء والجهل، والاستغلال. وَوَقَفَ حياته على تطهيرها من الشرك، وإزالة مظاهر الفقر والمَسْغَبَة[2].

ويرى «ماكدونالد» أن القرآن هو التعبير الروحي الصادر عن محمد، الذي تلقاه عن الوحي السماعي تارة، وعن رؤية الملك الذي ينزل به تارة أخرى، لكن النبي اعتقد جازماً أن هذا الوحي السماوي والمرئي منزل من الله، ولا علاقة للأرواح الشريرة به كالشياطين وغيرها[3]. وهكذا يذهب «ماكدونالد» مذهب بقية المستشرقين الذين لا يؤمنون بألوهيَّة القرآن ولكنه لا يتهم النبي بالاحتيال وسوء النية طالما كان يعتقد صادقاً أن هذه الأصوات والمرئيات صادرة عن الله تعالى.

وعندما تطرق لتاريخ الديانة الإسلامية، فقد عالجها بطريقة منظمة باعتبارها تاريخاً للتفكير اللاهوتي، وهو في دراسته هذه اتبع منهجية من سبقه من المستشرقين مثل «جولدزيهر وسخاو، وهرجرونيه، وڤون كريمر» واعترف بفضلهم، واعتبرهم من أساتذته في هذا الميدان[4]. وأكد صبغة الإسلام السياسية، باعتبارها خاصية الديانات والملل الأخرى أيضاً. وعندما تعرض لوظيفة «الخليفة» في الإسلام، فقد أكد عدم فصل الدين عن الدولة مقابلاً إياه بالوضع الأوروبي عندما كانت السلطتان الدينية والزمنية مجتمعتين في يد البابا، وهذه المقابلة فاسدة من أساسها ولا يقاس عليها، لأن حكام المسلمين لم يدعوا مطلقاً أنهم يمارسون سلطاتهم الزمنية استناداً إلى نظرية التفويض الإلٰهي. كذلك وقع «ماكدونالد» في الخطأ ذاته الذي وقع فيه أسلافه عندما قرر أن الإسلام قد انتشر بحدّ السيف[5].

وعندما تعرض للفقه أكد قيام الإسلام على القانون الذي ينظم العبادات

---

(1) macdonald, Aspect of Islam, New York, 1911, pp: 56 - 59.

(2) Ibid, pp: 60 - 62.

(3) Ibid, pp: 78 - 79; The religious attitude and the life in Islam, Chicago, 1909, p. 33.

(4) Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutionnel Theory, New York, 1903, p. 8.

(5) Macdonald, Aspects, op. cit., p. 263.

والمعاملات بين الفرد وخالقه من جهة وبينه وبين أقرانه من جهة أخرى، ويرى أن النبي محمداً هو المشرع الأول والوحيد، وأنه استوعب عادات العرب الصالحة، وألغى الفاسدة منها. وبعد موته انتهت الأداة التشريعية ولم يبق لمن بعده إلاّ استنباط الأحكام من القرآن والسنة أولاً، ثم أدخل المسلمون مصدراً آخر للتشريع وهو «الإجماع» وأخيراً «القياس» ثانياً. وبالرغم من تعدد هذه المصادر التشريعية فإن القرآن والسنة هما المصدران الحقيقيان للفقه الإسلامي[1].

برز «ماكدونالد» في دراسة «علم الكلام» الذي أرجعه إلى مصادر ثلاثة وهي النقل، والعقل، والكشف. فالنقل هو أقوال النبي وأفعاله وتقريزاته، وقد اعترف المسلمون جميعاً بهذا المصدر كأداة للمعرفة الدينية، والعقل هو المصدر الثاني لهذه المعرفة، ويعتبره المعتزلة المصدر الرئيس بل الوحيد لها. والمصدر الثالث هو الكشف الذي يعتبره المتصوفة والشيعة الأداة الرئيسة إن لم تكن الوحيدة للمعرفة الدينية. هذه المبادئ أو المصادر الثلاثة حددت التيارات المختلفة للفكر الإسلامي بعد وفاة النبي[2]. ويرى أنه باستثناء المصدر الأول الإسلامي الأصل، فإن المصدرين الآخرين يرجعان إلى أصول أجنبية خاصة المصدر اليوناني. ويرجع أصل التصوف الإسلامي إلى «الزهد» الذي ينتمي هو الآخر إلى أصول مسيحية تحول إلى صوفية منبثة في سوريا أولاً، وأفغانستان ثانياً[3] على هيئة مجموعات خاضعة لنظام روحي وهرمي محدد. إلاّ أنه بالرغم من هذا المصدر الأجنبي، فإنه يرى أن مبادئ الصوفية استمدت أصولها من النبي محمد الذي يتحدث عن «وجه الله» و«المعرفة المباشرة بالله»، و«الله الحق»[4]. وهكذا تطور التصوف الإسلامي من «الزهد» إلى «الطمأنينة Quiétisme» حتى وصل إلى ما هو عليه من نظام دقيق خاضع لمقامات ودرجات معينة، ويرى «مكدونالد» «أن روح الإسلام قد ولدت هنا»[5].

اهتم «ماكدونالد» بالإسلام من خلال دراسته للأدب واللاهوت في جامعتي

---

(1) Macdonald Development, op. cit, pp: 107 - 113.

(2) Ibid, 120.

(3) Ibid, p. 120.

(4) Macdonald, Aspects, op, cit. p. 184, 1950.

(5) Macdonald, Development, op. cit, p. 125.

«جلاسجو وبرلين». وقد تعرف إلى خصائصه من خلال الدراسة والتحصيل أولاً، ثم عن طريق المشاهدة المباشرة ثانياً. كانت الوثائق هي المصدر الأساسي الذي استقى منها معارفه ثم شفعها بالمشاهدات الشخصية بعد أربعين سنة من عمره عندما زار الشرق للمرة الأولى عام 1907م. وكانت نظرته للإسلام تتحدد دوماً من خلال مهامه الروحية المتمثلة في تكوين وإعداد البعثات التبشيرية. وقد حاول ردّ المسلمين عن دينهم لا عن طريق القوة والعنف، ولكن عن طريق المناظرة والإقناع، بل إنه طالب بحماية المسلمين من التيارات المادية والإلحادية المعاصرة.

اكتشف «ماكدونالد» الإسلام باعتباره ديناً حيوياً، ممتزجاً بحياة دينية تصل إلى مداركها العليا من خلال التصوف. كما أنه ينظم طريقة حياة تمتاز بخصائص معينة. واستندت دراساته الإسلامية إلى تحقيق أغراض علمية وشخصية في آن واحد. فقد حاول إيجاد مشتركات بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى، كما حاول فهم الإسلام باعتباره مبشراً، وَقَفَ جهده على تكوين مبشرين كفاة مزودين بالمعرفة والثقافة العلمية والدينية لمقارعة الحجج الإسلامية. وباعتباره راهباً وبروتستانتياً مبشراً فإنه قد ميّز بين «الفكر الديني» كمذهب وطريقة في الحياة، وبين «التوجه الديني» كتجربة على المرء خوضها. ومن خلال المفهوم الثاني حاول النفاذ إلى الحقيقة الدينية الروحية، وطبقها على الديانة الإسلامية التي رآها تقسم هذه الحقيقة بين «العالم المنظور» و«العالم الخفي»، فالإسلام باعتباره ديناً توحيدياً ينظم أمور الدنيا ويهتم بأمور الآخرة، وبجمعه بين هذين العالمين «الدنيا والآخرة» فإنه يكون قد حمل روح الحقيقة الروحية بين طيات تعاليمه[1].

يرى «ماكدونالد» أن «الدين» هو الذي يربط بين العالم المنظور «الدنيوي» والعالم الخفي «الأخروي» ويخلق بينهما الانسجام الكامل ويؤدي إلى الوصول إلى حقيقة «العالم الخفي» الميتافيزيقي، ومن هنا فهو عبارة عن الطريق المؤدية إلى «الله» الذي هو مصدر الروح والنور لهذه الحقيقة. والوصول إلى الله عن طريق «الدين» يمرّ بثلاث طرق: التقاليد الدينية، والعقل، والكشف الرّباني. والطريقة الثالثة هي الأكثر قيمة والأعظم أهمية وهي طريق الصوفية باعتبارها تجربة عملية يمر بها الإنسان من خلال حقائق مجهولة توصله إلى المعرفة الإلٰهية عن طريق النور الذي يقذفه الله في قلبه

(1) Waardenburg, Islam, op. cit. p. 280.

فيصل إلى الحقيقة الكبرى كما فعل الغزالي[1]، ويتحد بالله لأنه لا يوجد انفصال نهائي بين الخالق والمخلوق.

وخرج «ماكدونالد» بنتيجة من التحليل السابق مفادها أن النظرة الإسلامية للعالم الخفي تتفق ونظرة المسيحية إليه إلى درجة أنه يمكننا فهم الروح الديني الإسلامي كخطوة متقدمة نحو الوصول إلى الحقيقة المطلقة. ومن هنا فإن دراسة الإسلام يمكن اعتبارها كبحث عن الحقيقة الدينية. ويلتقي «ماكدونالد» في هذه النتيجة مع بقية العلماء الآخرين الذين درسوا هذا «الدين» ووصلوا إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها. بل إنه قد تمثل بوضوح فكر «الغزالي» حول الوصول إلى الحقيقة عن طريق التصوف والمجاهدة، وفكر «ابن خلدون» حول تجلي الحقيقة الخفية، وقد خرجت به هذه النتيجة عقلياً من بيئته الخاصة منقباً عن الميتافيزيقيا الإسلامية ومتمثلاً لها.

أدرك «ماكدونالد» الإسلام بسبب خاصيته الدينية ولهذا السبب اعتبره «كوحدة عضوية». ويرى هذه الوحدة متمثلة في قاعدة دينية ميتافيزيقية. ويقصد بـ«الوحدة العضوية» للدين الإسلامي شموليته للتعاليم الدينية، والثقافة التاريخية والاجتماعية. وقد تحققت هذه الوحدة تاريخياً بين الدين والثقافة، ولا تزال موجودة إلى يومنا هذا. وعلى الباحث تناول الحياة الإسلامية من جميع جوانبها، وإذا ما ظهر له ذلك التباين الثقافي في المجتمع الإسلامي فإنه يكون ثانوياً طالما كانت هذه الثقافة مستندة إلى جذور ميتافيزيقية ودينية واحدة. وعلى الباحث أيضاً أن يدرس الفكر الديني الإسلامي كوحدة واحدة، لأن تطوره نابع دوماً من المصادر الثلاثة الخاصة به، وهي النقل، والعقل، والكشف. وهذه المصادر لا تتناقض مع بعضها لأن المعرفة الدينية تنبع من مصدر ميتافيزيقي مشترك تغذيه هذه المصادر المذكورة. وتتجلى «الوحدة العضوية» للديانة الإسلامية عند التقاء الإنسان بالله «فالله سبحانه وتعالى يوحي إلى الإنسان عن طريق الأنبياء، والإنسان يتصل بالله ويتقرب إليه عن طريق الصلاة، وهناك تكمن عظمة النبي محمد، فالروح الإنسانية وإلٰهها يلتقيان وجهاً لوجه»[2].

وعندما تطرق «ماكدونالد» إلى علاقة الإسلام بالحضارة الإنسانية فإنه طالب

---

(1) Ibid, p. 253.

(2) Macdonald, Aspects, op. cit, p. 79.

بدراسة وتفسير وإدراك كيفية انتشاره، وبيان سرّ عظمته، ثم التطرق إلى أسباب انحداره وضعفه، وبيان علاقته مع الديانة المسيحية. وهذه القضايا مجتمعة يجب دراستها باعتبارها معضلة يجب فهمها أولاً ثم تفسيرها ثانياً[1].

فالمسألة الأولى المتعلقة بانتشار الإسلام ونهضته العلمية والثقافية إبان العصر العباسي يجب النظر إليها من خلال تلمس الأسباب التي أدت إلى هذا الازدهار الثقافي والحضاري من خلال التفسير العقلاني والمنطقي لها.

والمسألة الثانية المتعلقة بانحدار الحضارة الإسلامية وسقوطها، يجب البحث عن أسبابها بعيداً عن الغزو المغولي للعالم الإسلامي، وبعيداً عن تركيز العلم والثقافة لدى صفوة المجتمع. واتهم «ماكدونالد» الدين الإسلامي ذاته الذي ساهم في هذا الانحطاط عندما قال «إن الإسلام لا يسمح بالتطور التلقائي للعلم، والفلسفة، ونظرته للكون تنكر كل استمرارية وكل تطور عالمي»[2].

وهذا السبب الذي حاول «ماكدونالد» البرهنة عليه لا يستند إلى أسس علمية وواقعية صحيحة، فالإسلام قد شجّع العلم والفلسفة، وازدهرت العلوم والمعارف والجامعات والمكتبات إبان انتشاره، ووصل إلى الذرى في مجال المعرفة العلمية الأدبية، ولا ندري الأسباب التي بنى عليها هذا المستشرق حكمه في هذا الموضوع الذي تدحضه الشواهد التاريخية الثابتة.

والمسألة الثالثة المتعلقة بعلاقة الإسلام بالمسيحية في القرون الوسطى، فإنه يرى ضرورة تخصص مؤرخي أوروبا القروسطية في الدراسات العربية والإسلامية، وعليهم تعلم اللغة العربية والتبحر في ثقافتها، والإلمام الكامل بالديانة الإسلامية وتعاليمها حتى يتمكنوا من إعطاء صورة واضحة للتأثير الإسلامي على العالم الأوروبي المسيحي في ذلك الزمان، بحيث يتمكن هؤلاء المؤرخون من تفسير الحضارة الأوروبية على ضوء الحضارة الإسلامية[3]. ويقرّ «ماكدونالد» بصعوبة تحقيق هذا المشروع الثقافي إلاّ من خلال العمل الجماعي.

---

(1) Waardenburg, Islam, op. cit. p. 194.

(2) Ibid, p. 195.

(3) Ibid, p. 195.

يتفق «ماكدونالد» مع عقيدة التوحيد الإسلامية، ويراها أرضية صالحة لإيجاد مشتركات بينها وبين الديانة المسيحية، بل إن القيمة الحقيقية التي يسبغها على الإسلام تتلخص في الوحدانية التي تجد لها صدى واسعاً في نفسيته وعقليته باعتباره رجل دين مؤمناً بالله، محارباً للمادية والإلحادية، وهو عندما يفسر هذه «القيمة» الإسلامية فإنه يراها متجليّة في أبهى صورة لها عندما يؤمن هذا الدين بالحقيقة الروحية المنبثقة من القدرة الإلٰهية. وهذه الديانة تبقى دوماً على علاقة مستمرة بهذه الحقيقة التي تؤكد وحدانية الله، وتنكر تجسد الله في المسيح، وتنزهه عن التشبيه والتجسيد. ومن هنا لم يحكم «ماكدونالد» على هذا الدين بالتزييف، واعتقد دوماً إمكانية إجراء محاورات معه، والتي تتم بالضرورة عن طريق البعثات التبشيرية.

اعتقد «ماكدونالد» عن قناعة إمكانية الوصول إلى الحقيقة الميتافيزيقية عن طريق الديانة الإسلامية التي تؤدي عن طريق الزهد والتصوف إلى الوصول إلى هذه الحقيقة الخفيّة، وحاول جاهداً من خلال دراسته البرهنة على هذه الحقيقة التي هي انعكاس واضح لقناعاته ومعتقداته الشخصية، ومن هنا كانت دراساته تمتاز بالدقة والشمولية، ونظراته العامة تتجه دوماً نحو العالم الميتافيزيقي الذي يستطيع الإسلام الكشف عنه بالمجاهدة والمكاشفة، وهذا الكشف هو الذي يقود مباشرة إلى معرفة الله عن طريق هذه الوسيلة الميتافيزيقية التي لا تخضع للقوانين والنواميس العادية. أليست هذه النتيجة هي ذاتها التي وصل إليها «الغزالي» قبل عدة قرون، والذي اتخذه صاحبنا مثالاً للبرهنة على هذه «الحقيقة الإسلامية» عندما شاهد اضطراب الفرق، واختلاف المذاهب، وتباين الملل في زمانه، فشبه ذلك ببحر غرق فيه الأكثرون، فأحب أن يقتحم لجة هذا البحر العميق ويخوض في غمرته، ويتوغل في ظلماته، فأدرك أن العلم إمّا أن يكون بالمحسوسات، وإمّا أن يكون بالعقليات، ولكنه نبذ هاتين الوسيلتين لأن العقل يكذب الإحساس، والإحساس يكذب العقل، ولم يبق أمامه إلاّ الكشف بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، التي يمكن الوصول إليها عن طريق الصوفية التي لا تتم إلاّ بالعلم والعمل معاً؟. ألم تكن هذه الأفكار الغزالية هي الأفكار ذاتها التي انتهى إليها «ماكدونالد» في بحثه عن الحقيقة الدينية العوالم الخفية؟. فإذا كان الأمر كذلك فما هي أصالة أفكاره، ونتائج أبحاثه إن لم تكن مستندة كلها إلى المعارف الغزالية؟ فإذا كان الأمر كذلك، فما منهجية «ماسينيون» وعلاقته بـ«الحلاج» والتصوف الإسلامي؟... هذا ما سنراه في المبحث المقبل.

المبحث الخامس

منهجية «ماسينيون» في الدراسات الإسلامية

ولد «لوي فرناند جوليوس ماسينيون Massignon» في الخامس والعشرين من شهر يوليه سنة 1883م، في إحدى الضواحي الباريسية المسماة «بنوجتن» الواقعة على نهر «المارن». وبعد أن أنهى دراسته الابتدائية دخل إلى ثانوية «لوي لجران» الشهيرة ـ والتي تخرج فيها معظم الأدباء والمفكرين والعظماء الفرنسيين ـ وهناك التقى بـ«هنري ماسبرو Maspero»، وكان الاثنان مهتمين بالدراسات الشرقية، فالتحقا «بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة». فتخصص «ماسبرو» في الدراسات الصينية، وأصبح صاحبنا من أعظم المستشرقين المتخصصين في الدراسات الإسلامية. وحصل «ماسينيون» على شهادة البكالوريا في الآداب والفلسفة عام 1900م، وعلى بكالوريا الرياضيات عام 1901م. سافر بعدها في أول رحلة له إلى الجزائر، وهناك اشتد به الشوق الذي بقي يلازمه لمحاولة استكشاف إفريقيا والصحراء والشرق. عاد بعدها إلى باريس مواصلاً دراسته الجامعية حتى حصل على إجازة الآداب عام 1902م، تطوع بعدها في الخدمة الوطنية حتى نهاية عام 1903م. سافر بعدها إلى مراكش وكتب عنها بحثاً نال عنه دبلوم الدراسات العليا في «السوربون» وكان عنوان بحثه «مراكش وليون الإفريقي». ثم تابع محاضرات الأستاذ «لوشاتلييه Le Chatelier» في الكوليج دي فرانس عن دراسة الإسلام من الناحية الاجتماعية. وظل يواصل تعلم اللغة العربية الفصحى والعاميّة حتى نال فيها دبلوماً من المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحيّة عام 1906م[1].

بدأ نشاط «ماسينيون» الاستشراقي عندما اشترك في المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين المنعقد في الجزائر عام 1905م وهناك التقى بكل من «جولدزيهر» و«آسين بلاثيوس» الإسباني. وبدأ اتصاله المباشر بالشرق عندما عين عضواً «بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية»، وباشر أبحاثه الأثرية دارساً للنصوص والمخطوطات، متقصياً الحياة المصرية عن كثب، متخذاً الملابس الوطنية زيّاً له، ومن هناك بدأ تفكيره يتجه لإجراء دراسة عميقة حول «الحلاّج» واستمر على هذا المنوال بقية حياته حتى ارتبط اسمه بهذا الصوفيّ إلى الأبد.

---

(1) Ibid, p. 137.

بعد عودته من القاهرة عام 1907م كلف بالقيام بأبحاث أثرية في العراق، وهناك باشر مهامه بهمّة ونشاط، ونزل ضيفاً على عائلة «الألوسي» التي احتضنته كأحد أبنائها، وترسم آثار الحلاّج، وزار معظم الأماكن المقدسة الشيعيّة بها، وانتهت به أبحاثه الأثرية إلى اكتشاف قلعة «الأخيضر» عام 1908م، وتمخضت هذه الأبحاث عن كتاب ضخم في مجلدين بعنوان «بعثة أثرية في العراق»، بجانب العديد من البحوث والمقالات الأخرى حول العراق وتاريخه والمظاهر الاجتماعية الخاصة به، نشرت معظمها في مجلة «العالم الإسلامي» الشهيرة[1].

وفي أثناء قيامه بمهامه الأثرية بالعراق حصلت له حادثة سيكون لها شأنها في مستقبل أيامه، ذلك أنه بينما كان عائداً من عمله، ألقت السلطات التركية القبض عليه، واتهمته بالتجسس، وكانت هذه السلطات شديدة الحذر من الأجانب نظراً لقيام الاضطرابات الشديدة في تركيا، واستعداد «جمعية الاتحاد والترقي» التركية للانقضاض على الخلافة العثمانية، وما رافق ذلك من دعوات وتأثيرات وأفكار صادرة من الدول الأوروبية، فشكت السلطات التركية في مسلكه، وأرسلته على متن باخرة تحت تهديد الموت، وحاول الهرب إلاّ أنه ألقي القبض عليه من جديد، فأصيب إبانها بالملاريا التي أفقدته الوعي، وبقي طريح الفراش حتى توسطت له عائلة «الألوسي» لدى الأتراك فأطلق سراحه، واستعاد حريته، وكانت لهذه الحادثة أثرها الشديد على تفكيره وعقله، فأصبح شخصاً آخر، وأخذ ينظر إلى العرب نظرة كلها محبة وتقدير وامتنان، كما اعتقد جازماً أن الليلة التي استعاد فيها وعيه، ووجد أصدقاءه العرب بجواره يبتهلون إلى الله لإنقاذه من الموت، كانت ليلة التجلي الحقيقية كالتي أصابت أمثاله مثل «ديكارت» و«باسكال» و«لورنس» وغيرهم، ودعنا نقدم لك وصفها بيراعه لعلّك تستنتج منها ما حاولنا التعبير عنه فعجزنا عن ذلك، يقول «ماسينيون»: «سنتان من العمل في اللغة العربية ومن الأزمة الداخلية، في مصر تنقيب ودراسات أثرية رافقها هروب دائم وتخفّ في ثياب الفلاحين عند الخارجين على القانون، شغف بالفهم وباختراق الدين الإسلامي بأي ثمن. وبعد أن وجدت مصر شديدة «الأوربة» تركتها إلى بغداد. هناك كرئيس بعثة أثرية رسمية، عشت متقشفاً، ومتخفياً في حماية عائلة عربية من المسلمين النبلاء. ثم قفزت، بلباس غائم الملامح لعسكري تركي مأذون، إلى الصحراء للبحث

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المرجع السابق، ص 366.

عن أثر بين كربلاء والنجف، ثم وقعت في الفخ وأوقفت بتهمة التجسس، ضُربت وهُددت بالموت، وحاولت الانتحار انتقاماً من نفسي، ثم وفجأة عدت إلى نفسي، مغمض العينين أمام نار داخلية تحاكمني وتكوي قلبي. أيقنت بحضور خالص فائق الوصف إبداعي، وتركزت أفكاري على رجاء ألاّ يكون مرئياً أمامي، زوار يأتونني إلى السجن أسماؤهم تطرق أذني. الاسم الأول «أمّي ـ التي كانت ساعتها تصلي لسيدة لورد ـ والخامس هو «فوكو». ثم تنكب الذين استضافوني مهمة إنقاذي على عاتقهم، وعبر آلاف الأميال عدت إلى فرنسا»[1].

ونحن نستخلص من النص السابق، ومن نصوص أخرى مبثوثة في كتب «ماسينيون» ومراسلاته لأصدقائه أنه اعتنق الديانة الإسلامية بكل ما لهذه الكلمة من معنى، فهو قد تأثر بكرم ضيافة مضيفيه، وسعيهم الدؤوب إلى إنقاذه من موت محقق، ولأنه اطلع على المبادئ الإسلامية الحقيقية وآمن بها عن قناعة. ودعنا نقدم لك نصّه الذي استنتجنا منه ذلك فهو يقول: «إن المسلمين ليسوا مبشرين، وهم يكنّون احتراماً كبيراً للتعالي الإلٰهي، وعرض عليّ مضيفاي أن يصنعا لي ختماً من الكريستال الحجري، ويضعا تحت اسمي المنقوش عليه كلمة «عبده» ـ ورفضت بكياسة هذا العرض ـ ولكن في نهاية عام 1908م عند خروجي من المعتقل، وعندما أعطياني ذلك الختم، كنت قد أصبحت مؤمناً و«عبداً فعلياً لإلٰه إبراهيم المضياف»[2].

ولا يهمنا إثبات إسلام «ماسينيون» من عدمه، فالأمر موكول برمته إلى خالقه الذي يستطيع وحده الكشف عن خبايا سريرته، ولكن دراسته المستمرة والمتصلة بالحلاّج حتى آخر رمق في حياته ألا تجعلنا نحكم عليه أنه قد اندمج في الديانة الإسلامية على طريقة الصوفية اندماجاً لا انفصام له؟.

بدأ أول دراسة جدية عن «الحلاج» عندما نشر بحثاً في الكتاب التذكاري المهدى إلى «داربنور» عام 1909م بعنوان: «عذاب الحلاّج والطريقة الحلاّجية»، وثنّى عليه بمقال نشر في مجلة «العالم الإسلامي» بعنوان: «الحلاّج الشبح المصلوب والشيطان عند اليزيدية». ثم قام بنشر كتاب «الطواسين» ثم كتب مادتي «الحلاّج» و«الحلول» في دائرة المعارف الإسلامية.

---

(1) أديب عامر، ماسينيون، المستشرق والإنسان مقال منشور في مجلة الفكر العربي، عدد «31» المرجع السابق، ص 354.

(2) المرجع السابق، بتصرف كبير، ص 355.

اشترك «ماسينيون» في مؤتمر المستشرقين الخامس عشر بـ«كوبنهاجن» وألقى فيه بحثاً هاماً، والتقى بـ«جولدزيهر» من جديد، وتعرف هناك إلى الشاعر الفرنسي الكبير «بول كلودل Paul Claudel». وكان على مراسلات مستمرة مع الأب «دي ڤوكو» ذهب بعدها إلى «استمبول» مطلعاً على مكتباتها العامرة بالمخطوطات العربية، محاولاً تجميع مادة بحثه الرئيسة عن «الحلاّج» الذي اتخذه كدراسة لنيل شهادة الدكتوراه. سافر بعدها إلى «القاهرة» وهناك التقى بالمستشرق «جاستون ڤييت Gas-ton wiet»، ودرس في الجامع الأزهر مرتدياً الزيّ الأزهري ولم يحصل على هذا الامتياز من قبله إلاَّ «جولدزيهر» فقط.

شارك «ماسينيون» عام 1912م في أعمال مؤتمر المستشرقين السادس عشر المعقود في «أثينا»، وهناك التقى للمرة الأولى بالمستشرق الألماني «بيكر». كما شارك في «المؤتمر الرابع لتاريخ الأديان» المعقود في «ليدن» في السنة ذاتها. وهناك التقى بـ«جولدزيهر»، و«هرجرونيه وبيكر». وطلب منه الأولان الذهاب إلى «القاهرة» لإِلقاء محاضرات في الجامعة المصرية التي أنشئت عام 1911م بعد أن اعتذرا عن القيام بذلك لانشغالهما في مهام أخرى عديدة. وهكذا عاد إلى «القاهرة» أستاذاً بجامعتها بناء على توصية زميليه، وألقى بها أربعين محاضرة بالعربية تناولت تاريخ المذاهب الفلسفية الإِسلامية[1].

استمر «ماسينيون» في تجميع مادة رسالته عن «الحلاّج» ووسع دائرة بحثه حتى شملت الصوفية والصوفيين السابقين على «الحلاّج»، وتزوج عشية الحرب العالمية الأولى، ورزق ابنين وبنتاً واحدة. وعندما شبت نار الحرب العظمى وقَفَ عن أبحاثه العلمية فأُلحق بوزارة العلاقات الخارجية أولاً، ثم التحق بجيش مشاة المشرق، واشترك في معركة «الدردنيل» التي انهزم فيها الحلفاء أمام الأتراك. وأخيراً أصبح تحت تصرف وزارة العلاقات الخارجية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين وقليقلة، وكان من ضمن الجيش الذي دخل القدس بقيادة «إللنبي» رفقة المستشرق الإنجليزي «لورنس» عام 1917م[2]. وكان لهذا اللقاء معناه الذي لا يخفى، وهو الذي دعا بعض المفكرين إلى تصنيفه من ضمن المستشرقين

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 137.

(2) Ibid, p. 138.

المسخرين لخدمة الأغراض الاستعمارية. ودعنا نورد هنا وصف شعور «ماسينيون» عندما التقى بـ«لورنس» وإشارته الخفية إلى الأغراض السياسية التي يسعيان إلى تحقيقها فيقول: «في 8 من أغسطس خلوت بـ«لورنس» لوحدنا نحو ساعتين في المكتب العربي. كانت له هالته بالنسبة إليَّ. لقد أدهشتني رؤية انجليزي لم يزل شاباً متحرراً من كل عرف، خارج القانون تقريباً، ولكنه حذر جداً في الوقت نفسه، مرّ وعذب، لديه طرف خجل كالفتيات، تتخلل انفجارات قاسية صوته الملجوم المنخفض. حاولنا تلمّس بعضنا بالفرنسية، ثم بالإنجليزية وبالنهاية بالعربية لفترة طويلة، وكنت قد استعدت منذ ثلاثة أشهر عربيتي التي تشبه أسلوب جريدة «المنار» العربية التحديثية مع بقاء نغمتي التصوفية الممزوجة بالسلفية. أمّا هو فقد كان يجيبني بلهجة عارية حماسية ليست صحيحة تماماً وغير مترابطة. وجعلت نفسي بكل سذاجة منتظراً عربياً مسلماً. وكان «لورنس» يشعر كم أن ذلك سيعطيني هيمنة فاعلة على «فيصل» لا يستطيعها هو وعلى حسابه. وبكل صدق حاول مسايرتي معتبراً أننا نقف على أرض واحدة. وأطلعني على بعض المعلومات السياسية عن العائلة الهاشمية مثل سرّ الملك «حسين» في أن هدفه إعلان نفسه، ليس خليفة، بل إماماً على طريقة الزيديين في اليمن. ولكن هذا كان أقصى ما يصل إليه علمه في «أصول الفقه». صدّ هجومي وهو يحاول أن يجعلني أعود إلى عقليتي كعالم آثار إلى ذلك البدوي المتخفي، ولكن تسع سنوات كانت قد انقضت منذ «أخيضر». ومنذ ذلك اليوم أحسست أن «لورنس» سوف يتهرب من كل محاولة لحياة مشتركة معي. خاصة عندما قال: «أنت تحب العرب أكثر مني». هكذا خلص إلى القول»[1].

وعندما انتهت الحرب الكونية الأولى عاد صاحبنا إلى بلاده، وعين أستاذاً بديلاً Suppléant في الكوليج دي فرانس في كرسي «علم الاجتماع الإسلامي». ثم أستاذاً لهذا الكرسي حتى عام 1954م، كما عين مديراً للدراسات بالمدرسة العلمية للدراسات العليا، قسم العلوم الدينية، وصار عضواً عاملاً ثم مراسلاً في مجمع اللغة العربية، وتولى تحرير مجلة «العالم الإسلامي».

وبالرغم من عمله الأكاديمي فإنه ما زال يواصل نشاطه السياسي، خاصة عندما

(1) Massignon, opera Minora, mes rapports avec lawrence en 1917, T 111, p. 425.
واستقيت الترجمة بعد الاطلاع على النص الفرنسي من مجلة «الفكر»، ص 360.

قبل مهمة كلفته بها وزارة العلاقات الخارجية لوضع تصور حول التشريع السوري عام 1919م، وكلّفه الجنرال «ليوتي» بدراسة عن النظام الطائفي Carporative الإسلامي في المغرب. وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، عين رئيساً لقسم الشرق الأدنى في وزارة الإعلام، وفي عام 1945 ـ 1946م أرسل كمبعوث في رحلة طويلة إلى البلدان العربية من أجل إقامة علاقات ثقافية بينها وبين فرنسا.

تعتبر رسالتا «ماسينيون» عن «الحلاّج شهيد التصوف في الإسلام» و«بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي» من أعمق الدراسات التي أجريت حول التصوف الإسلامي. فالرسالة الأولى حافلة بكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية، وتعتبر مرجعاً لا غنى عنه في هذا النوع من الدراسات الإسلامية، وسلك فيها منهجاً متميزاً ابتعد فيه عن «المدرسة التاريخية» المتميزة بالبحث عن «الأثر والتأثر» والمغالاة في تلمس الأشباه والنظائر. واستعرض في الرسالة الثانية نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول حتى الحلاّج. ووصل إلى نتيجة علمية مغايرة لنتائج المستشرقين حول أصول التصوف الإسلامي بحيث أرجعها إلى أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وحياة النبي العملية وسنته القولية والتقريرية. وهو بذلك يكون قد خالف زملاءه كافة الذين أرجعوا أصوله إلى تأثيرات خارجية عن الإسلام كالمذاهب الهندية والفارسية والأفلاطونية المحدثة.

ولم ينقطع نشاطه العلمي حتى بعد تقاعده، خاصة أن دراسته حول «الحلاّج» لم تنقطع أبداً، فنشر عنه العديد من البحوث والمقالات في أمهات المجلات الاستشراقية كالمجلة الآسيوية، ومجلة العالم الإسلامي وغيرهما. كما اهتم بالمذهب الشيعي والمذاهب والحركات الإسلامية الصغيرة وغير المعروفة، ونشر معظم هذه الدراسات كأبحاث في الموسوعة الإسلامية. وأخيراً كتب دراسة قيّمة عن أهل الكهف نشرت في مجلة الدراسات الإسلامية. وبقي متقد الذهن، حاضر البديهة حتى وافته المنية في 31/ 10/ 1962م. وكان لي الشرف الكبير أن أشاهده في جامعة «السوربون» في ربيع عام 1962م وهو داخل إلى مدرج «ريشيليو» الشهير لحضور مناقشة رسالة فلسفية إسلامية، فقام الحاضرون إجلالاً له، وكنت آنذاك حديث العهد بالفرنسية وصغير السن، ولكنني أدركت لما لهذا الشخص من أهمية، فانطبعت صورته في مخيلتي، ولم يدر بخلدي أبداً أنني سأقضي الليالي الطوال ساهراً في عذاباته مع «الحلاّج»، وباذلاً

أقصى مجهوداتي لفهم أسلوبه والنفاذ إلى أعماق بصيرته وتفكيره، ولكن هيهات أن يكون لي ذلك وأنا الفقير في العدة والعتاد. ومع ذلك فإن ذكراه عند إعلان وفاته لم تمر عليّ بتلك السهولة عندما اطّلعت على الصحف الباريسية صبيحة أول ديسمبر سنة 1962م وهي تنعاه بأسى وأسف بالغين واصفة إياه بشهيد التصوف الإسلامي.

وعندما نتعرض لمنهجية «ماسينيون»، فإننا سنتناول طريقته التي عالج بها مختلف الدراسات الإسلامية التي قام بها. وبالرغم من أنه قد تخصص بالدرجة الأولى في التصوف الإسلامي إلاّ أنه لم يهمل بقية المواضيع الإسلامية الأخرى، وكان دوماً سباقاً إلى الخوض فيها بما أوتي من نفاذ النظرة، وعمق البصيرة، وحدة الذكاء، والصبر على البحث والتحصيل.

تناول «ماسينيون» دراسة «نبي الإسلام» في إطار تفسيره لظاهرة «النبوة»، واعتقد جازماً أن الرسول قد سمع ورأى الملك «جبريل» وهو ينزّل عليه القرآن من الله، وكان الرسول مخلصاً صادقاً في ما قاله حول «الوحي الإلٰهي». ولكنه ـ أي الرسول ـ قد أصابه بعض الشك في بداية الأمر فاتصل بأهل الديانات السماوية الأخرى مستفسراً عن الأمر، ويشير «ماسينيون» هنا ـ ضمناً ـ إلى واقعة ذهابه مع زوجته خديجة إلى «ورقة بن نوفل» باحثاً عن الحقيقة، بعدئذ تأكد له صحة ما سمعه وما رآه. وهذا الرأي ـ وإن كان لا يُعتقد في صحة الوحي الإلٰهي المنّزل على الرسول ـ إلا أن «ماسينيون» لم يصف النبي بالكذب أو الادعاء، أو التضليل، أو الهلوسة، أو التحايل، ولكنه اعتقد أن النبي كان صادقاً حقاً حينما أبلغ أهله وقومه بصدق رسالته، ونبوته، وتلقيه القرآن من الله[1].

وكما كان الرسول صادقاً في رسالته، كان صادقاً أيضاً في دعوته التي وجهها إلى التوحيد، داعياً قومه إلى النهوض من غفوتهم باعتبارهم هم الآخرين شعب الله المختار حالة كونهم منحدرين عن جدّهم «إسماعيل بن إبراهيم». ومن هنا جاءت دعوته إلى «إبراهيم» باعتباره أب «إسحاق وإسماعيل». فإذا كان الأنبياء من اليهود فإن الوقت قد حان لتنتقل الرسالة الإلٰهية إلى العرب باعتبارهم هم الآخرين منحدرين من «إبراهيم». ويكمن خطأ «ماسينيون» عندما اعتقد أن الرسول لم يكن ساعياً إلى تكوين دين جديد بجوار اليهودية، ولكنه استند إليها لاعتبارات تاريخية أهمها أخوّة «إسحاق

(1) Massignon, Les trois prières d'Abraham, 1935, pp: 24 - 41.

وإسماعيل»، وبنى عليها دينه الجديد عندما فقد اليهود صلاحيتهم وقدرهم ليخرج منهم رسلٌ وأنبياء(1).

أمّا بالنسبة إلى المسيحية فإن «النبي» قد احتج بشدة على فكرة «التجسيد الإلٰهي في المسيح»(2). بل إن «الشيطان» نفسه رفض فكرة التجسيد هذه وآمن بالله العلي إلاّ أن خطأه تجسد في رفض السجود لآدم. فإذا كان الأمر كذلك فإن المسيحية تكون قد أخطأت عندما اعتقدت هذا «التجسيد». ويرى «ماسينيون» أن «النبي» وإن كان قد رفض أبوة الله وتجسيده، إلاّ أنه ارتضى أن تكون «مريم» أماً حقيقية للمسيح عندما تلقت روح الله وكلمته ونفخ فيها من روحه فولدت السيد المسيح. وعندما هاجر الرسول إلى المدينة، وتلقى آيات متعددة من الوحي الإلٰهي زادته قناعة في «بشرية المسيح» وترسخ في ذهنه هذا المفهوم كما يقول «ماسينيون» حتى إنه قد تحدى عن صدق وإخلاص وبكل صلابة مسيحيي اليمن الذين ناقشوه حول طبيعة المسيح، وصدق رسالته، هو، فأكّد لهم آراءه، ودعاهم إلى «المباهلة» ليحل غضب الله على الطرف الكاذب. ونحن نعلم من هذه القصة التي حصلت في 15 من يناير عام 631م نكوص المسيحيين عن هذا التحدي، ورفضهم المباهلة، وعقدهم معاهدة مع الرسول. ويستنتج «ماسينيون» من قصة المباهلة هذه صدق الرسول وإيمانه العميق برسالته بل يراها علامة أكيدة على صدق نبوّته(3).

ويؤكد «ماسينيون» صدق النبي وأمانته وإخلاصه في تحقيق رسالته حينما رآه لا يدّعي الخوارق، ولا يملك الهداية، ولا يملك الشفاعة في الدنيا، ولا يمنح صكوك الغفران، ولا يدّعي العلم بما سيحصل له أو لقومه في الآخرة، لأنه كان يكرر دوماً أنه بشير ونذير، ومسخر لمهمة دينية لا بد له من إنجازها، وفي سبيل ذلك لم يدع وسيلة سلمية إلا وسلكها، وعندما أعيته الحيلة، وهاجر من موطنه الأصلي، ونظم أمور مجتمعه اضطر إلى اللجوء إلى السلاح لتحقيق ما كُلِّف به من ربّه. ومع ذلك فإنه لم يستبد بالأمر دون أصحابه، وكان يشاورهم في كل شيء، ويشركهم في اتخاذ القرارات الهامة التي تقرر مصير مجتمعه، وباختصار فإنه لم تكن له أية ادعاءات أخرى سوى

---

(1) Ibid, p. 24.

(2) Ibid, pp. 39 - 41.

(3) Ibid, p. 24.

إيمانه بصدق رسالته والعمل على إبلاغها مهما كلفه ذلك من مشاق[1].

أمَّا بالنسبة إلى حياة النبي الباطنية، فإن ماسينيون يشير إلى الاتجاهات الصوفية لديه منذ بداية رسالته، فهو يؤمن «بوحدانية» الله ويدعو إليها من أعماق قلبه، ويندد «بالشرك». ويعتبره من الجرائم التي لا تغتفر. وهذا الاتجاه التوحيدي بالإضافة إلى واقعة الإسراء والمعراج التي تعبر بصورة أو بأخرى عن «الاتحاد بالله» هما المظهران الرئيسان لاتجاه النبي الصوفي. ويقول «ماسينيون» في هذا الصدد: «إن الرسول لم ينتهز فرصة الإسراء والمعراج للاتحاد بالله والاندماج في ذاته، كما لم يستطع الصوفيون من بعده تحقيق هذا الاتحاد إلا الحلاّج الذي دفع حياته ثمناً لهذا الاندماج»[2].

وهكذا يرى «ماسينيون» أن محمداً ليس نبياً مزوراً ينشر الأكاذيب والأباطيل، ولكنه كان نبيّاً «سلبياً» لأنه كان شاهداً، ومنذراً بيوم الحساب فقط[3]. ونحن نستنتج من هذه العبارة، أن «ماسينيون» كان يعتقد جازماً صحة الرسالة المحمدية، وأن الرسول كان مخلصاً في دعوته وصادقاً فيها، وأنه كان نبيّاً «سلبياً» بمعنى أنه لم يدّع الشفاعة، أو هداية الناس إلى الطريق القويم بإرادته، أو يوزع صكوك الغفران على أصحابه، بل كان بشيراً ونذيراً، وموقفه هذا هو الذي جعله صادقاً في رسالته، لأنه لو كان نبيّاً «إيجابياً» لفعل مثل ما فعله رجال الدين المسيحيون من منح صكوك الغفران، وقبول التوبة بعد الاعتراف بالذنوب، والادعاء بالوساطة لدى الله فيصبح في هذه الحالة نبيّاً دَعِيًّا ومزوراً.

فإذا تركنا موقف «ماسينيون» من الرسالة المحمدية ـ وهو موقف إيجابي ـ كما رأيت، وانتقلنا إلى آرائه حول تاريخ الصوفية لوجدنا هذا الموضوع قد حاز لديه كل اهتمام، وَوَقَفَ حياته على بحثه وتمحيصه، وأعد في سبيله عشرات المؤلفات والمقالات، وبدأ اهتمامه به منذ عام 1907م عندما قرأ أشعاراً لـ«فريد الدين العطّار» تدور حول مصرع «الحلاّج»، وفيها تمجيد لهذا الصوفي الذي دفع حياته ثمناً لأفكاره، فبدأ يعجب به، وخصّه بأبحاث عديدة أشهرها رسالته الأولى للدكتوراه بعنوان: «عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام» ثناها برسالته الثانية بعنوان «بحث في نشأة

---

(1) Ibid, pp: 43 - 24 - 29/ 30.

(2) Ibid, pp: 16 - 17.

(3) Ibid, p. 27.

المصطلح الفني في التصوف الإسلامي» عالج فيهما جميع القضايا المتعلقة بالتصوف الإسلامي من حيث نشأته، وأصوله، ومراتبه، ومصطلحاته. وهو عندما اهتم بـ«الحلاج» وخصه بتلك الأبحاث والدراسات فإنه قد تجاوزه فعلاً إلى مناخ عقلية وفكرية وفنيّة إسلامية عزّ نظيرها. ويقرّ صراحة بأنه قد اقترب من خلال هذه الشخصية إلى الإسلام، ودراسة التصوف الإسلامي عندما صفعته كلمة لـ«الحلاّج» أثارت بجمالها مفارقة كبيرة عنده «في صلاة الحب، تكفي ركعتان، ولكن الوضوء الذي يجعلهما مقبولتين ينبغي أن يكون بالدّم»، ويقول «ماسينيون» «إنها مفارقة ظاهرية: الدم العادي نجس خصوصاً عند المسلمين، حسناً، ولكن دم الشهيد... الشهيد عند المسلمين يدفن كما هو دون غسل، الشهيد لا يغسّل، فدمه طاهر لأنه دم الروح. إن شهادة الدّم لدى المتصوّفة ولدى السنّة هي شهادة الحياة، حياة الروح...»[1].

وعندما درس صاحبنا أصل التصوف الإسلامي، فإنه اعتمد على دراسة وتحليل المصطلحات الفنية الخاصة به، لأنه من خلال هذه المصطلحات يمكن معرفة الأصول التي انحدر منها. ومن خلالها أيضاً يمكن معرفة المصطلحات الأصلية من المصطلحات المستعارة. ولفهم التطور الذي حصل على التصوف لا يمكننا الاكتفاء بتصنيف هذه المصطلحات من الناحية الظاهرية، ولكن يلزمنا الغوص في معانيها الباطنية حتى نفهم المذاهب المشتقة منها وتحديد كيفية مسارها[2].

ويقرّ «ماسينيون» بصعوبة التمييز بين المصطلحات الفنية الصوفية الأصلية منها والمستعارة، ولكنه أرجعها إلى أنواع ثلاثة: الاستعارة الحرفية، والاستعارة القياسية، والخلاف بين الأفكار الرئيسة، وطبقاً لكل نوع منها يمكننا تحديد أصل التصوف المشتق من خلالها. وهو عندنا طبّق هذا المعيار فقد وصل بموجبه إلى نتيجة مفادها أن التصوف الإسلامي مستمد من أصول إسلامية خالصة، ومشتق من القرآن والسنة على وجه التخصيص، ولا يمكن إرجاعه إلى أصول أجنبية كالأفلاطونية المحدثة، أو الديانات الهندية أو الفارسية القديمة، أو تأثير الديانتين اليهودية والمسيحية[3]. ويرى

---

(1) massignon opera minora, T. 11, p. 628.

(2) Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 1954, pp. 13 - 15.

(3) Massignon, Mystique musulmane et mystique chretienne au moyen age, 1956, p. 29, in Waardenburg, op, cit. p. 154.

أن أصل التصوف الإسلامي يستمد أساسه من التأمل المتأني في الآيات القرآنية، ومن تلاوتها بتمعن وترو وهدوء، وفهم هذه الآيات بصورة إجمالية بعد طول النظر والتفكير. وعندما ضعف التصوف الإسلامي في القرون الأخيرة فإن مرجعه الابتعاد المضطرد عن التأمل في الآيات القرآنية، والوصول إلى الحالات الصوفية طبقاً لمدارجها باستعمال وسائل مصطنعة[1].

أمّا بالنسبة إلى المصطلحات الصوفية فإن مصدرها يعود إلى التجارب الروحية وعلاقتها الوثيقة بالتجارب العملية التي يستخدمها المتصوف، فيمتزج الروح بالعمل، ويصل المتصوف من خلالها إلى الدرجة العليا للفناء في ذات الله، بعد أن يكون قد مرّ بالدرجات الأولى التي تسبقه والتي تبتدئ بالإيمان، ثم الرياضة، ثم المجاهدة حتى تصل إلى الفناء وهو أعلى درجات التصوف. ويرى «ماسينيون» أن «الحلاّج» قد وصل فعلاً إلى درجة الفناء في الذات الإلهية[2]، وتكمن مأساته في ادعائه «الحلول» في الذّات الإلهية، ومناداته «بإسقاط الواسطة» التي يلتجئ إليها الإنسان لعبادة الله كالصلاة والحج والصوم وغيرها من الشعائر المفروضة عليهم. وحوكم «الحلاّج» عندما قال: «أنا الحق»، وعندما رفض الحج إلى مكة واتخذ من بيته بديلاً للمسجد الحرام يمارس فيه طقوس الحج من طواف وغيرها. وهذه المظاهر الخارجية هي التي قادته إلى مصيره المحتوم. ولكن «ماسينيون» لم يغفل عن الأسباب الباطنية المتعلقة بالقضايا السياسية والتي كانت السبب الحقيقي وراء محاكمته ثم إعدامه خاصة ما كانت له من صلات وطيدة بالحركة القرمطية.

تعمق «ماسينيون» في دراسة التصوف الإسلامي بشكل لم يسبق له مثيل، وخرج بنظريات جديدة قلّ نظيرها لدى المفكرين الغربيين الآخرين الذين عالجوا هذا الموضوع، ولكن صوفيته هذه نقلته إلى عالم السياسة، وإلى الاهتمام بأحوال العالم الإسلامي المعاصر، وهو إن فعل ذلك، فقد كان مدفوعاً بثقافته الاستشراقية من جهة، وبوظائفه الرسمية التي باشرها من جهة أخرى. وكانت أحكامه حول العرب والإسلام دوماً إيجابية، فهو قد ندد بالغزو الأوروبي للعالم الإسلامي، وصور ذلك الألم النفسي الذي انتاب المسلمين من جرّاء هذه السيطرة الغربية على مقدراتهم تصويراً مؤلماً،

(1) Massignon, Essai, op. cit, pp: 106 - 108.

(2) Ibid, pp: 309 - 314.

واعتبر هذا الاحتلال جرحاً غائراً لم يندمل عندما أصاب الثقافة الإسلامية والشعور الإسلامي العام إصابات موجعة وخطيرة في الوقت نفسه[1]. وهذا الشعور الذي يحس به صاحبنا دفعه دوماً إلى الوقوف بجانب القضايا العربية والإسلامية، حتى ذهب إلى القول بعدم تبرير الحروب الصليبية التي اعتبرها أنصارها بأنها حرب مقدسة في مواجهة الجهاد الإسلامي، لأن الجهاد قد فرض على المسلمين ضد الذين لا يعترفون بحق الله على الناس. بل إن الإسلام يلطِّف من هذه «الحرب المقدسة» ليس فقط في أثناء السلم بالنسبة إلى الذميين، ولكن في وقت الحرب أيضاً باللجوء إلى حق الضيافة، والدفاع عن حياة وثروات الذميين، وبمعاملته الحسنة للأسرى. وأكثر من هذا فإن الغريب المقيم في دار الإسلام وقت السلم الذي يصبح عدواً في حالة إعلان الحرب مع بلاده الأصلية، فإنه يحتفظ بجميع حقوقه التي كان يتمتع بها قبل إعلان الحرب[2]. ويواصل تنديده بالاستعمار الأوروبي قائلاً في مقابلة صحافية له عام 1927م: «لقد دمرنا كل شيء لديهم، دمرنا فلسفتهم، وديانتهم، فأصبحوا لا يعتقدون في أي شيء، فراغ قاتل يعيشون فيه، وأصبحوا متهيئين للفوضى والانتحار، ولم يعد لهم شيء يتعلقون به سوى جنسيتهم وقوميتهم وبلدانهم وصاروا مستعدين لمقاتلتنا بضراوة، لقد أفقدناهم ضمائرهم وهم يتهموننا بذلك ويستَعْدون علينا، هذا هو الحساب الرهيب الذي يطلب الشرق من أوروبا تسويته معها[3]».

انصبت أبحاث «ماسينيون» على النصوص الدينية الإسلامية، وعلى الوقائع التاريخية والاجتماعية والروحية الإسلامية خاصة «الظاهرة الصوفية». وسلك في هذه الدراسة منهجاً علمياً يتوسط المناهج الأوروبية الحديثة ومناهج الأقدمين المتعلقة بدراسة الحضارات القديمة.

ولتفسير النصوص الإسلامية فإن الأمر يقتضي النفاذ إلى روحها من خلال معرفة عميقة باللغة العربية ونحوها، وبالمعاني المستترة والمستعارة التي تعبر عنها هذه اللغة، ثم إن المعنى الذي يفهم من النص المطروح يتخذ أشكالاً أربعة: المعنى الأول وهو الفهم الحرفي للنص، والمعنى الثاني هو الفهم الرمزي له، والمعنى الثالث هو ما

---

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 218.

(2) Massignon, opera Minora, le respect de la personne Humaine, T. 111, p. 553.

(3) Massignon, Dans «Comoedia» 8/3/1927 in, Waardenburg, op. cit, p. 219.

يستخلصه الباحث من قراءته للنص، وهو أعمق من المفهومين السابقين. أما المعنى الرابع والأخير وهو الأكثر عمقاً فهو «الشعور الديني» المستخلص من النص المقدس وهو ما يطلق عليه الباحثون «المعنى التأويلي Anagogique» الذي يقود إلى التأمل والخشوع[1].

وتقتضي دراسة «النصوص الدينية» عدم التوقف عند المعنى الظاهري لها، لأن ذلك يعني التوقف عن المعنى السامي والخفي الكامن في هذه النصوص المنزلة من الله، ولكن يجب تفسيرها وفهمها من خلال ما تحمله من معانٍ باطنية تعكس الحقيقة الروحية التي تعبر عنها أصدق تعبير[2].

سلك «ماسينيون» المنهج السابق في بحثه عن أصل التصوف الإسلامي ومصطلحاته الفنّية، ووصل به إلى نتائج كبيرة كانت لها أصالتها وفائدتها، وأضاف إليه منهجاً آخر يتحدد في النظر بدقة وعناية إلى أصل الظاهرة المدروسة وبيان العناصر التي تتكون منها وهو ما يطلق عليه «العنصر الاجتماعي» للتاريخ الديني[3]. ومن خلال هذا المنهج يستطيع الباحث تذوّق وفهم الأهداف الرئيسة لمذهب معين، ورسم إطاره المحدد، والاطلاع على مجمل أفكاره وفلسفته. وعندما طبق هذا المنهج على دراسته «الحلاّج» الذي عاش مشاكل دينية متعددة ومتعاقبة، فإنه أعاد بناء هذه المشاكل من الوجهة التاريخية مقترحاً الحلول السليمة لها، ولكن هذا الطرح يختلف من شخصية إلى أخرى طبقاً للمشاكل الدينية التي عايشها، كما تختلف هذه المشاكل بالنسبة إلى المتصوفة أنفسهم بحيث يجب على الباحث إعادة رسم هذه الشخصيات، ووضعها في إطارها التاريخي، ودراسة الظواهر السياسية والاجتماعية التي ترافقها، وتحليل المؤثرات الثقافية والدينية والمذهبية التي تلازمها، وبهذه الطريقة يتمكن الباحث من الوصول إلى نتائج حاسمة في بحثه، وهذا ما فعله «ماسينيون» عندما ترسّم هذا الطريق في دراسته لـ«الحلاّج».

إن المنهج السابق لا يستخدم فقط لفهم وتحليل العناصر الاجتماعية والشخصية لمجتمع ما أو شخصية معينة، ولكنه يمتد إلى البحث عن كيفية تركيب لغة معينة أو

---

(1) Massignon; Passion d'al-Hallaj, Martyre mystique de l'islam, 1927, p. 704/5.

(2) Waardenburg, L'islam, op, cit, p. 226.

(3) Massignon, Passion, op. cit, p. 463.

دين معين. ولو طبقناه على دراسة «الظاهرة الدينية» فإنه يجب أن يرسخ في أذهاننا أن التطور الذي يشوب أي دين من الأديان يتم من خلال خطوط بنائية مميزة تسمح لنا بفهم اتجاه هذا الدين والتعاليم التي جاء بها، والغرض الذي يسعى إلى تحقيقه، كما يسمح لنا بفهم توجهات الأمة التي تعتنق هذه الديانة، وتطورها الاجتماعي. ولا يتم ذلك كلّه إلا بالغوص في بواطنها، واستجلاء غوامضها عن طريق الكشف الباطني، وهو الدور الذي يقوم به التصوف في إطار الدين الإسلامي، وهذا المنهج أطلق عليه «ماسينيون» اسم «البناء الاستبطاني Reconstruction introspective» الذي يكشف عنه التصوف عن طريق التجربة العقلية للمتصوف ذاته، والذي يبدأ بالتأمل والنظر والذكر والمجاهدة والمكاشفة وينتهي بالفناء في الله أو الحلول فيه.

إن هذا الكشف الباطني الذي يصل إليه المتصوف لا يتم إلاّ من خلال دراسة القرآن والتأمل في آياته. وحاول «ماسينيون» تطبيق هذا المنهج على نفسه. فقرأ القرآن وحاول فهمه «كأحد المسلمين»، وخاض التجربة الصوفية عندما عاش في صعيد «مصر» كأحد الفقراء تطبيقاً لنظرية «تحقير الجسد»، وارتدى ثياب الفلاحين القذرة، ونام في الإسطبل والعراء، وألزم نفسه بحياة تقشفية في غاية الشدة والصّرامة كل ذلك من أجل استيعاب الإسلام وفهم التصوف الإسلامي على حقيقته، ومن هنا كان تخصصه في دراسة «الحلاّج» وبيان مأساته، وتصوير عذابه، ومشاقه، محاولاً خوض التجربة من تلقاء ذاته.

إن دراسات «ماسينيون» الصوفية قادته إلى القول بأنه ـ أي التصوف ـ يحتوي على كل القيم الضرورية للإسلام. وهذه القيم تتنوع وتتدرج من العطف والشفقة، إلى الحياة الروحية وصولاً إلى الاتحاد المطلق بين الله والإنسان. وهذا ما دعاه إلى أن يطلق على «المتصوفين» «قديسي الإِسلام» الذين يعيشون حياة باطنية تمتزج فيها قلوبهم بحب الله محاولين الفناء في ذاته.

نظر «ماسينيون» إلى الإسلام باعتباره ديناً سماوياً يضم جماعة دينية أطلق عليها «العالم الإسلامي» وهذه الجماعة الإسلامية هي حقيقة واقعية حيّة درسها صاحبنا باعتباره عالماً اجتماعياً، ورأى أن لهذه الجماعة خصائص دينية متميزة استمدت ديانتها من معتقدات «إبراهيم أب كل المعتقدين»، وهو دين الإيمان والوحدانية، ومصدر كل حقيقة صوفية، ومحطم الأصنام والأوثان. إنه الدين الذي يستمد أسسه من الوحدانية

المطلقة لله وداعياً لها في عالم لم يعد يؤمن بالله. إنه دين إبراهيم الذي لم يكن مشتقاً من دعوة «إسحاق أو المسيح» إنه دين إسماعيل أيضاً الخالي من التجسيد المنزه لله عن كل صفات البشر، ومن هنا كان تقدير «ماسينيون» للإسلام، وهو تقدير إيجابي لأنه يحمل صفات الديمومة والكمال.

إن مفهوم مصطلح «العالم الإسلامي» عند «ماسينيون» يقصد به الإسلام في الوقت الحاضر، الذي يراه كحقيقة إنسانية ووحدة اجتماعية في آن واحد. كما أنه يستعمل هذا المصطلح على ماضي الإسلام أيضاً، وقد استخدم عدة مناهج لاكتشاف هذا «العالم الإسلامي» الذي درسه من عدة جوانب مختلفة. فالإسلام بالمعنى الضيق يقصد به الحياة الدينية والروحية للمسلمين ماضياً وحاضراً، أما إذا نظرنا إليه بالمعنى الواسع فإن الإسلام يشمل الوقائع العلمانية ذات العلاقة بالديانة الإسلامية ماضياً وحاضراً. وهكذا تتميز الدراسات الدينية عن الدراسات العلمانية عندما تتركز الأولى وتتجمع حول القيم الدينية المعاشة في هذا الدين من جهة، وعلى الظواهر الدينية ذات الطابع الإسلامي المحدد من جهة أخرى[1]. ولا يمكننا فهم هذا المصطلح إلاّ إذا أصّلنا الظاهرة الدينية المراد دراستها. وهذه الأصالة يراها «ماسينيون» في التطور الباطني للديانة الإسلامية التي تتخذ لها مظهراً ميتافيزيقياً يكشف عنها الوحي من جهة، والكشف الذي ينقدح في عقل المتصوف من جهة أخرى. وخلاصة القول حول منهجية «ماسينيون» هي ابتعاده عن المنهج التاريخي الذي سلكه زملاؤه الآخرون في تفسير الدين الإسلامي مثل «جولدزيهر، وهرجرونيه، وماكدونالد» وغيرهم. وتجنبه مذهب «التأثر والتأثير» الذي نادى به كل من «هرجرونيه وبيكر» وغيرهما، وابتعاده عن تلمّس الأشباه والنظائر، وخوضه لتجارب شخصية حاول من خلالها استكناه التصوف الإسلامي الذي حاول بكل إخلاص الكشف عن باطنه من خلال الممارسات الظاهرية التي قام بها. وقد ساعده على ذلك إيمانه العميق بالمسيحية، وإن كنّا نراه مسلماً في كثير من جوانب وتصرفات حياته، وقد عبّر عن ذلك ضمناً في مواقع كثيرة من كتبه ومذكراته. فهو يحترم سائر الأديان والمعتقدات سماوية منها أو غير سماوية، وربما كان اختياره للكاثوليكية عائداً إلى أسباب وظيفية وسياسية واجتماعية. كما أنه حاول من خلال عمله السياسي الوقوف إلى جانب القضايا العربية، فقد طالب باستقلال

(1) Waardenburg, Islam, op. cit, p. 261.

سوريا ولبنان من ربقة الاستعمار الفرنسي، ووقف إلى جانب القضية الجزائرية التي شهد مولد استقلالها قبل وفاته بأشهر عدة، كما وقف إلى جانب القضية الفلسطينية وطالب بإعطاء الفلسطينيين حقوقهم كاملة، وكانت له مجادلات في هذا الخصوص مع «آبا إيبان» استمرت شهوراً عديدة دافع فيها عن الحق الفلسطيني بحجج ظاهرة متينة. وكان أهم نتائجه العلمية إثباته بالدليل والبرهان أصالة التصوف الإسلامي وخلوه من كل تأثيرات أجنبية، وهي نتيجة علمية لم يقل بها أحد غيره من المستشرقين الذين سبروا أغوار هذا الموضوع وعلى رأسهم «نكلسون» البريطاني الذي أرجع أصوله إلى تأثيرات يونانية وفارسية وهندية، وهو رأي سفهه صاحبنا، وأثبت عكسه بعد رحلة علمية معه استغرقت خمسين سنة من حياته.

هكذا استعرضنا في الصفحات السابقة منهجية أصحابنا الخمسة في الدراسات الإسلامية، وقد حاولنا من خلالها بيان سيرة، وتوجهات، ووسائل كل واحد منهم على حدة، مشيرين إلى العوامل الذاتية والدينية والسياسية التي تميز بها كل واحد منهم وعلاقتها بمنهجيته. وكان قصدنا من وراء استعراض مناهجهم، إعطاء صورة واضحة عن تلك المناهج التي لجأ إليها المستشرقون لدراسة الدين الإسلامي وحضارته المتميزة، واتخذنا من هؤلاء الخمسة نماذجَ تكفي وحدها للحكم على بقية مناهج المستشرقين، حالة كونهم لا يخرجون جميعاً عن هذه الخطوط المنهجية العامة التي أتينا على ذكرها، والتي تتحدد بصورة خاصة في المنهج التاريخي ومنهج الأثر والتأثر. وذلك أن المعضلة المطروحة منذ بداية القرن التاسع عشر هي البحث عن منهجية علمية لدراسة الإسلام دراسة موضوعية حيادية، وكانت الآراء مختلفة على المنهج الصحيح الذي يجب على الباحثين اتباعه لدراسة «موضوع» الإسلام وأفكاره، وتعاليمه وتفسير حضارته، فهل يجب على الباحثين اللجوء إلى المنهج الشكي الديكارتي؟ أو معالجة هذا الموضوع من خلال المنهج التاريخي في إطار دراسة تاريخ الأديان؟. أو كان من الأفضل لهم اللجوء إلى المناهج الأخرى الحديثة التجريبية؟؟.

كان الجواب على لسان من سبق، وإن تعرضنا لهم في هذا الفصل هو اللجوء إلى المنهج التاريخي، وهو منهج بيّنا لك مساوئه في دراسة الإسلام. ذلك أن «جولد زيهر» حاول دراسة الإسلام من خلال دراسة «تاريخ الأفكار الإسلامية Geistes geschichte» التي يرى فيها العامل الباطني الذي يكشف عن تاريخه الحقيقي، أمّا بالنسبة لـ «سنوك هرجرونيه» فقد فضّل القيام بهذه الدراسة من خلال التعرض للفقه

الإِسلامي. وحاول هذان المستشرقان الوصول إلى معرفة التاريخ الإِسلامي الحقيقي من خلال هذين العنصرين، إلاَّ أن التوفيق لم يكن حليفاً لهما، لأن المنهج التاريخي لا يقود إلى الموضوعية العلمية عند تناوله للقضايا الإِسلامية، وكانت هذه النتيجة قد أشار إليها «بيكر» قبل وفاته بأعوام قليلة عندما أنكر إمكانية الوصول إلى نتائج موضوعية عن التاريخ الإِسلامي من خلال سلوك المنهج التاريخي، مفضلاً عليه الدراسات العلمية لمواضيع محددة طبقاً للظروف والأحوال التي تحيط بها، وصولاً إلى الأسباب والنتائج المباشرة المنبثقة عنها وهو ما يطلق عليه بالمنهج «المونوجرافي»، ذلك أن النظرة الشاملة العامة للإسلام لا تؤدي بالباحث إلى الوصول إلى دراسة موضوعية ومحايدة عنه، خاصة أن الدين الإِسلامي لا يجب النظر إليه من الناحية الروحية وحدها، أو من الناحية المادية وحدها، لأنه يشمل الناحيتين معاً، ومن هنا كان قصور المنهج التاريخي الذي يركز على الحقائق المادية دون الالتفات إلى الحقائق الروحية.

أمَّا بالنسبة إلى «ماكدونالد» و«ماسينيون» فإنهما عالجا الدراسات الإِسلامية من خلال الحياة الروحية والصوفية للديانة الإِسلامية. وهما وإن لم يهملا الناحية التاريخية، إلاَّ أنهما قد ركّزا بصورة أساسية على دراسة القيم الروحية وأثرها على تطور الديانة الإِسلامية، وهذا المنهج الذي اتبعاه نابع من سلوكهما ومعتقداتهما الدينية، فالأول قسيس متخصص في الدراسات اللاهوتية، والثاني كاثوليكي متخصص في الدراسات الأدبية والاجتماعية، وهذا التكوين الثقافي والديني الخاص بهما دفعهما إلى دراسة الإِسلام من خلال قيمه الروحية لا من خلال تطوره التاريخي.

وبالرغم من اختلاف المناهج التي عالج بها أصحابنا الخمسة الدراسات الإِسلامية، فإن النتيجة العلمية التي نستنبطها من خلالها واحدة، وهي عقم هذه المناهج في معالجة القضايا الإِسلامية، ذلك أن للإِسلام منهجه الأصيل والمتميز في المعرفة والعلم، والنظر إلى الكون والحياة، ولا يمكن أن تُطبق عليه هذه المناهج الحديثة المنصبة على معالجة الظواهر المادية دون التطرق إلى الظواهر الروحية. كما أن الأساليب الغربية الأخرى كالمنطق الأرسطي، وأسلوب الوجدان والقلب والإِشراق لا تصلح كمناهج لدراسته، يضاف إلى ذلك أن هذه المناهج الغربية الحديثة تعالج الظواهر من حيث جزئياتها، أمّا الإِسلام فإنه لا يصلح لدراسته إلاّ منهج شامل متكامل يجري على الأبعاد المختلفة للفكر الإِنساني الذي تمثله واستوعبه وصاغه بأسلوب

جديد، وحوّله إلى فكر إسلامي خالص لا علاقة بالمؤثرات الخارجية عليه، وهي المؤثرات التي أجمع المستشرقون كافة على أنها العنصر الأساسي الذي تكونت منه الحضارة الإسلامية، وهي كما ترى نتيجة مبتسرة لا تتفق والموضوعية العلمية الصحيحة. نعم لقد اختلطت الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى المجاورة، وأثرت فيها وتأثرت بها، إلاّ أن عوامل التفاعل الثقافي قد أنتجت لنا حضارة صحيحة خالية من المؤثرات الخارجية بعد عملية «التمثل والاستيعاب». فالفلسفة الإسلامية التي يعتبرها المستشرقون فرعاً من الفلسفة اليونانية قد نبعت حقيقة من صميم البيئة الإسلامية وأنه بعد تأصيل وانتشار علوم القرآن والحديث نشأ علم إسلامي خالص هو «علم أصول الفقه» الذي أسسه الإمام «الشافعي»، الذي كان معارضاً شرساً للفلسفة اليونانية والعلوم الكلامية، وقد قدّم هذا الإمام العظيم منهجاً علمياً إسلامياً خالصاً يتيح للباحث استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهو اتجاه علمي وعقلي لم يهتم بالفروع والجزئيات، ولكنه عني بالقضايا الكلية الشاملة ليستنبط منها الباحث الأحكام الجزئية، وهو منهج كان أساساً للمنهج الاستقرائي التجريبي الذي نسب ظلماً وزوراً لـ«روجر بيكون» البريطاني عندما وصف بأنه الأمير الحقيقي للفكر الأوروبي في القرن الثالث عشر. ومن هنا فإن «المنهج الاستقرائي» هو المعبّر عن طبيعة الإسلام، والذي أدخله العرب إلى العالم الأوروبي ونسبه «روجر بيكون» زوراً إلى نفسه.

رأينا أن منهج من تمثلنا بهم في هذه الدراسة قد اقتصر في فهم الإسلام على التفسير التاريخي، ووقف بعضهم عند التفكير الصوفي باعتبار أن هذين العنصرين: التاريخ والصوفية يعبران عن مفهوم الإسلام الصحيح.

والحقيقة التي أشرنا إليها في مواطن عدة أن الفكر الإسلامي قد نشأ وترعرع وتطور من خلال اقتحامه لمجالات وآفاق عديدة وجديدة. منها التصوف والفلسفة، وعلم الكلام وسائر المؤثرات الفكرية الأخرى النابعة من الاتجاهات المذهبية والحزبية والسياسية المعبرة عن الانقسامات السياسية، ولكن هذا الفكر الإسلامي قد شكل نفسه تشكيلاً متميزاً مستقلاً أصبحت له خصائص محددة تختلف جذرياً عن العوامل الخارجية التي احتك بها. فإذا جاء هؤلاء المستشرقون، وقصروا أنفسهم على تفسير الإسلام على قطاع معين من فكره، أو طبقوا منهجاً معيناً لتحليله واستقرائه، أو اقتصروا على مرحلة معينة من تطور هذا الفكر قبل اكتماله في صورته النهائية فإنهم يرتكبون بذلك خطأ علمياً كبيراً عندما طبقوا على فهمه تلك المناهج العلمية التي أشرنا

إليها.

وأخيراً فإننا نود القول بأن المناهج الغربية لا تصلح علمياً لدراسة الإسلام وحضارته، وإنما يجب على الباحث النظر في مناهج أخرى تصلح أساساً لهذه الدراسة، وهذه المناهج تستند إلى مفاهيم إسلامية خالصة، وبدونها لا يمكننا القول بصحة وموضوعية هذه الدراسات التي دبّجها المستشرقون عن ديننا وتاريخنا وحضارتنا، علماً بأن بعض هذه المناهج الغربية الحديثة قد سبق إليها المفكرون المسلمون الأوائل، فهذا المنهج «الشكي» الديكارتي الذي قال عنه الغربيون: إنه الأساس الحقيقي للحضارة الحديثة قد سبق إليه «الغزالي» بقرون، عندما رفض جميع الأفكار المسبقة عن الديانات والمعتقدات، وحاول الوصول إلى الحقيقة من خلال البدء بالنظر والتأمل والتفكُّر، حتى هدته بصيرته إلى المعرفة التي ينشدها، وهذا المثال المسطّر في كتابه «المنقذ من الضلال» لأبلغ دليل على أصالة المناهج العلمية الإسلامية وصلاحيتها كأدوات حقيقية للوصول إلى الحق والمعرفة.

إن مناهج البحث في العلوم الإسلامية تتميز بخصائص معينة، على الباحث اتباعها، والأخذ بما جاءت به حتى تكون نتائجه العلمية صحيحة ومتفقة والأفكار الإسلامية، وهي مناهج تختلف كثيراً عن مناهج المستشرقين التي طبقوها على الدراسات الإسلامية.

إن المستشرقين عندما يتعرضون للدراسات الإسلامية فإنهم لا يؤمنون بعقيدة التوحيد، ولا يعترفون بنبوة النبيّ العربي، ولا يصدقون أن القرآن كلام الله، فتأتي نتائجهم في هذا الصدد مغايرة للباحث الإسلامي الذي يعتقد صدق هذه الأمور، والتي يؤمن بها إيماناً مطلقاً، والتي يعتقد صحتها، بل إنه مطالب كمسلم حقيقي من الناحية العقائدية بالإيمان بها. فتكون النتيجة مغايرة بالطبع لنتائج المستشرقين، ومن هنا نفهم دعوة بعض الكتّاب العرب إلى ضرورة دراسة الإسلام عن طريق معتنقيه فقط، أو دراسته بعقلية إسلامية حتى وإن كان الباحث ليس مسلماً، وهو الأمرالذي قام به «ماسينيون» كما رأينا.

رأينا أن المستشرقين لا يؤمنون بالغيب في مجال الدراسات الإسلامية، لأنهم لا يفسرون الكون والحياة إلا من خلال العالم المنظور، وبالتالي فإنهم يرفضون ما يؤمن به المسلمون من العالم الميتافيزيقي، فتأتي نتائجهم مغايرة للروح الإسلامية الحقّة،

خلافاً للمنهج الإسلامي الذي يؤمن بالغيب والنتائج المستفادة منه كالبعث والحساب والثواب والعقاب، لأن هذه الأمور لا تخضع لمنهج التجربة، ولا تطوع لأحكام العقل، والإيمان بها يدخل في إطار القضايا الاعتقادية التعبدية فتكون بالتالي نتائج المناهج الإسلامية مختلفة عن نتائج مناهج المستشرقين.

إن مناهج المستشرقين في مجملها هي مناهج غربية، نشأت في بيئات معينة، وواجهت ظروفاً خاصة، وقضايا محددة، وهي تختلف من مكان إلى آخر ومن مرحلة زمنية إلى أخرى، بينما تمتاز المناهج الإسلامية بالثبات والشمول، وعدم تغيرها زماناً ومكاناً لاستنادها إلى القرآن والنبوة، واللغة العربية، ومن هنا كانت النتائج مغايرة عند تطبيق أحد المنهجين على الدراسات الإسلامية، خاصة أن مناهج المستشرقين تعالج جزئيات متناثرة من الدراسات الإسلامية، وتصدر عليها أحكامها القاطعة دونما أخذ بعين الاعتبار القيم الثابتة والشمولية، والمبادئ الكلية التي تعالج الظاهرة المدروسة من جميع جوانبها. علماً بأن الإسلام في مجمله عبارة عن وحدة متكاملة لا يصح تجزئتها أو تفتيتها، أو الأخذ بفرع منها دون الآخر، فكل عنصر منها متصل بباقي العناصر، وهكذا تكاملت تعاليمه الاجتماعية والأخلاقية والتربوية، وعلى الباحث معالجة هذه الأمور مجتمعة لا متفرقة، وهو أمر خالفنا فيه المستشرقون فجاءت مناهجهم قاصرة في مجال الدراسات الإسلامية.

الخاتمة

إن خطة البحث المتبعة في هذا الكتاب تقتضي منّا التعرض في الباب الثاني منه إلى دراسة الظاهرة الاستشراقية وكيفية معالجتها لبعض القضايا الإسلامية. وكان الهدف الذي رسمناه هو مواصلة بحث هذه المواضيع بعد التعرض للتأصيل التاريخي للاستشراق، وبيان مراحله، وتحديد أهدافه ومراميه، وتأصيل منهجه باعتباره الجزء النظري لدراستنا، ثم يليها الباب الثاني باعتباره تطبيقاً عملياً للباب الأول، وآثرنا أن نعالج في الجزء الثاني آراء المستشرقين حول القرآن الكريم، والسنة النبوية، والفقه الإسلامي، والسيرة المحمدية، ثم الرّد على تلك الآراء بأسلوب علمي خال من التعصب والهوى إذا كانت لا توافق معتقداتنا ومبادئنا، أو إذا كانت موسومة بالشطط والتحامل، أو كانت نتيجة لأفكار مسبقة لا تستند إلى المناهج العلمية الصحيحة.

ونظراً لتشعب الموضوع، وتعدد أغراضه، وتكاثر جزئياته، فقد آثرنا أن نقسم الكتاب إلى بابين منفصلين الأول وهو الذي بين يديك، ويشمل دراسة الظاهرة الاستشراقية من الناحية التاريخية، وبيان المراحل التي مرت بها، والدوافع والأهداف التي سعت إلى تحقيقها، والمناهج العملية المطبقة من قبل صنّاعها، ويشتمل الباب الثاني على الظاهرة الاستشراقية وتطبيقها على بعض القضايا الإسلامية، ومن هنا كان اقتصارنا في هذا الجزء على الناحية النظرية لدراسة هذه الظاهرة، وقد آثرنا أن نختمها بخاتمة مطولة نبيّن فيها النتائج التي توصلنا إليها، ومشيرين إلى بعض النتائج التي حاولنا البرهنة عليها في ثنايا كتابنا، إلاّ أن أدوات البحث والدراسة لم تسعفنا إلى تحقيقها، وقد سلكنا في ذلك مسلك من سبقنا في مضمار البحوث العلمية الرصينة، وحاولنا قدر جهدنا ترسم طرق البحث والتقصي طبقاً لما أسفرت عنه آخر المناهج العلمية الصارمة.

ونود في خاتمة هذا الباب الإشارة إلى صعوبة دراسة الظاهرة الاستشراقية، أو الإلمام بكلِّ جوانبها نظراً لشمولية وتعدد الحقول التي تعالجها، والمراحل الدينية

والسياسية، والعلمية التي مرّت بها، واختلاف الناس حولها بين مؤيد لمناهج صنّاعها وبين معارض لها، وما تخلقه من حساسية مفرطة في مجال العقيدة الدينية تجعل من تناولها أمراً صعباً وشاقاً وعسيراً. وكثيراً ما يخضعنا سياق البحث والتقصي لنرد العديد من آراء المستشرقين التي لا توافق معتقداتنا ومبادئنا، ولكننا ملزمون بالإشارة إليها حتى ندرسها أولاً، ثم نفهمها ثانياً، ثم نرد عليها بما لدينا من أدوات الحجة والإقناع ثالثاً.

رأينا أن الاستشراق لا يمكن تصنيفه ضمن العلوم الإنسانية المحددة المعالم، والتي يمكن أن نطبق عليها المقاييس العلمية الصحيحة لوضعها في إطارها العلمي الصحيح، وحاولنا نبذ مفهوم التعريفات التي نوردها على تحديد أي علم من العلوم، وناقشنا الحجج والبراهين المنطقية التي تساعدنا على نبذ هذه التعاريف التي لا تؤدي مطلقاً إلى ما يهدف إليه أي تعريف كان من الجمع والمنع والإحاطة والشمول، واخترنا لأنفسنا معالجة هذا الموضوع من خلال بيان مفاهيمه المختلفة، والآراء التي قيلت عنه سواء أكانت سلبية أم إيجابية، ثم انتقلنا إلى المراحل التي مرّ بها الاستشراق، وتوصلنا من خلال دراستها إلى أن التبشير هو النواة الحقيقية للاستشراق، ولم يكن العكس صحيحاً كما ذهب أغلب المؤلفين والكتّاب، واستطعنا البرهنة من الناحية التاريخية والواقعية على استخدام الاستشراق لتحقيق أهداف التبشير، ثم عرضنا للمرحلة العسكرية للاستشراق، وهي المرحلة التاريخية التي مرّت بها الحروب الصليبية. وقيام تلك العلاقة الثقافية والاجتماعية بين الشرق والغرب والتي استفادت منها الدراسات الاستشراقية فائدة كبيرة خاصة في مجال الاطلاع على الكنوز الثقافية الشرقية ونقلها إلى الغرب، وما تلاها من إنشاء مراكز علمية متعددة عكفت على دراسة هذا التراث، واستخلاص النتائج العلمية الباهرة منه، وقيام جيل من الباحثين والمتخصصين وَقَفُوا حياتهم على دراسة اللغة العربية والآداب والحضارة الإسلامية، وهؤلاء الباحثون هم نواة المستشرقين الذين قام على أكتافهم ما نطلق عليه بالاستشراق. وبعد هذه المرحلة العسكرية انتقلنا إلى مرحلة الاستشراق السياسي والاستعماري، وأسهبنا في تأصيله، وبيان دوافعه، والأدوات المستخدمة لتحقيق أغراضه، وبرهنا بالحجة والبيان على استخدام الاستشراق في تكريس استعمار الغرب الأوروبي للشرق الإسلامي، وما نجم عنه من آثار ثقافية وحضارية واستعمارية لا نزال نعاني من آثارها إلى يوم الناس هذا. وركّزنا بصورة رئيسة على دور الرّحالة والقناصل والسفراء في التمهيد لاستعمار

الشرق، وفي جمع الوثائق والمخطوطات والمؤلفات العربية والإسلامية النادرة، وإرسالها إلى أوروبا التي لا تزال جامعاتها ومراكزها العلمية زاخرة بها إلى الآن.

ثم انتقلنا بعدئذ إلى مرحلة الاستشراق العلمية، ونبهنا منذ البداية إلى أن هذه التقسيمات نظرية، ولا تستند إلى فواصل زمنية محددة، بل إنها جميعاً متداخلة على هيئة دوائر لا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، ولكننا حاولنا من خلال هذا التقسيم إبراز خصائص كل مرحلة، وما تمتاز به من خطوط واضحة المعالم، ومن هنا كان تصنيفنا للمرحلة الأخيرة «بالعلمية» لأننا حاولنا أن ندرس من خلالها المؤسسات العلمية التي ساهمت في خلق وتطوير الدراسات الاستشراقية، واقتصرنا خلالها على بيان ما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، ملتفتين بصورة مؤقتة عن تناول مجالات الاستشراق الأخرى التي ربما سنتناولها في دراسات أخرى مقبلة، خاصة أننا قد نبهنا منذ البداية على أن الاستشراق يشتمل على سائر المعارف والعلوم المتعلقة بالشرق عامة، ولا يقتصر على مجال الدراسات العربية والإسلامية بصفة خاصة، فهناك ميادين مشرقية عديدة عالجها الاستشراق مثل «تركيا، وفارس، وإندونيسيا، والملايو، وسنغافورة، والهند، والهند الصينية، واليابان والصين» وجزءٍ كبيرٍ من آسيا الوسطى الواقعة تحت سيطرة الاتحاد السوفييتي، لم نتعرض لها في دراستنا الحالية حالة كوننا قد اقتصرنا على الدراسات العربية والإسلامية التي أشرنا إلى كيفية دراستها طبقاً للتقسيم الجغرافي للبلدان الغربية التي تناولتها، فقد تعرضنا بشيء من التفصيل إلى زخم هذه الدراسات في كل من بريطانيا، وفرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، وألمانيا، وهولندا، والاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة مع بيان خصائص كل بلد، وأشهر المستشرقين فيه، والتطرق بصورة إجمالية إلى الآثار العلمية التي خلفوها، والمساهمات العلمية التي شاركوا فيها لإثراء الدراسات والحضارة العربية والإسلامية.

تناولنا في الفصل الثالث والأخير من الجزء الأول من هذا الكتاب «مناهج المستشرقين»، وهو موضوع صعب ودقيق، لا يمكن للباحث معالجته إلاّ بعد اطلاعه على العديد من الدراسات الاستشراقية في المجالات العربية والإسلامية حتى يستنبط منها المناهج المتبعة، ويستنتج منها الطرق المتبعة في معالجتها، واستغرق منا هذا الفصل وقتاً طويلاً قضيناه في البحث والتحري عن أهم المناهج التي سلكها المستشرقون في مجال الدراسات العربية والإسلامية، ووصلنا من خلال بحثنا إلى أن أهم هذه المناهج لا تخرج عن المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والمنهج

الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر، وأخيراً منهج المطابقة والمقابلة، ومنهج الشك الديكارتي، وحاولنا البرهنة على عقم هذه المناهج في مجال الدراسات الإسلامية التي لا يمكن تحقيقها من خلالها لأنها لا تصلح أصلاً كأسس علمية للوصول إلى نتائج علمية حيادية وموضوعية في هذا الميدان، ثم تتبعنا هذه المناهج بدراسة محددة لأشهر المستشرقين الأوروبيين وبيان مناهجهم التي طبقوها على الدراسات الإسلامية، واخترنا هذه النماذج من بلدان مختلفة، وديانات متباينة، واتجاهات متغايرة، حتى تكون دراستنا شاملة وعميقة، وقد اعتمدنا في ذلك على كتب محددة وقعت بين أيدينا، كما استندنا إلى دراسات مطولة دبجها أولئك المستشرقون وحاولنا من خلالها استنباط مناهجهم.

إن العرض الذي أتينا على ذكره نستنتج منه بعض الأصالة في دراستنا، فقد حاولنا إعطاء مفهوم جديد للدراسات الاستشراقية، وحاولنا تقسيم المراحل التي مرت بها هذه الظاهرة تقسيماً علمياً لم يسبقنا إليه أحد ـ حسب علمنا ـ. كما حاولنا تأصيل هذه المراحل من الناحية التاريخية، باستخدام المنهج التحليلي الذي يعتمد على فهم النصوص ثم تحليلها وصولاً إلى نتائج علمية افترضناها في بداية دراستنا. وتوخينا في هذه الدراسة الدقة والأمانة المطلقة، فأعطينا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ومن هنا يجد الباحث المئات من المصادر والمراجع التي رجعنا إليها، واغترفنا منها معلوماتنا، وقد أسرفنا في استخدام المصادر الأجنبية، لأن طبيعة الدراسات الاستشراقية تقتضي منا ذلك، وكثيراً ما كنا نعتمد على مصدر معين يحيلنا بدوره إلى مصادر أخرى فنشير إليها في إبانها، فإذا تتبعنا المصادر الفرعية وعثرنا على مبتغانا أثبتنا ذلك المصدر الجديد، وإذا لم نعثر على ما نبحث أثبتنا المصدر الأصلي مشيرين بدقة إلى المصادر الأخرى التي أحالنا عليها في حينها.

لقد قادتنا دراستنا الراهنة إلى تتبع العلاقة بين الشرق والغرب أولاً، وبين الإسلام والمسيحية ثانياً، وبين أوروبا والشرق ثالثاً. وهذه العلاقة التي تدخل علمياً في إطار دراسة العلاقات الدولية حاولنا تتبع مسارها وبيان خصائصها، وتحليل مضامينها، وأخيراً استنباط النتائج العلمية المستقاة منها.

رأينا كيف تبلورت هذه العلاقات الدولية بين الشرق والغرب إلى الاستناد إلى التبادل التجاري أولاً، ثم إلى الغزو العسكري ثانياً، ثم تطور إلى التأثير الثقافي ثالثاً، ثم إلى صراع بين الديانات رابعاً، إلى محاولة أوروبا وقف المد الإسلامي ومحاربته في

عقر داره خامساً، إلى مقاومة الإسلام لتلك الحملات الصليبية سادساً، إلى تعقد العلاقات من جديد بين أوروبا والشرق وبروز ظاهرة الاستعمار سابعاً، إلى بيان الآثار الثقافية والحضارية الناجمة عن هذه العلاقات عبر العصور ثامناً، هذه العلاقات التي أنتجت لنا «الظاهرة الاستشراقية» هي التي حاولنا تأصيلها وبيان مراحلها، وتتبع مجالاتها، وتعيين خصائصها ومضامينها، والتطرق إلى مناهج صنّاعها. كل ذلك في تسلسل وسرد للحوادث متناسقة، وبأسلوب علمي خال من بهرجة الألفاظ أو انعكاس للعواطف الشخصية.

إن الكلمة الأخيرة التي يمكن تسجيلها في هذه الخاتمة هي أن معرفة الشرق، ودراسته من الناحية العلمية لم يكونا وليدي الساعة، ولكنهما بدآ علمياً منذ نهاية القرن الثامن عشر، بل إننا رأينا آثارهما قبل ذلك التاريخ بزمن طويل. كما لاحظنا تعدد أغراض هذه الدراسة، وشموليتها بحيث لا يمكن للباحث حصرها مهما تجشم من صعاب. إلاّ أن الاستشراق قد أصبح في الوقت الحاضر مقصوراً على مجالات محددة، خاصة بعد ظهور القومية العربية، وظهور حركات التحرير الوطنية، والانتهاء من دراسة فقه اللغة والآثار الإسلامية والشرقية، وهذه التطورات العميقة التي قلبت الشرق جعلت من الغربيين ينظرون إليه نظرة تختلف عمّا سطره أسلافهم، وأخذوا يعالجونه من وجهة نظر تاريخية واجتماعية. كما حاولوا سلوك الموضوعية العلمية بقدر الإمكان، وغابت إلى الأبد تلك الأفكار التعصبية الناعتة للإسلام ونبيّه وعاداته بأقذع الأوصاف، وأصبحت المعالجة تتسم بالموضوعية والعلمية، ومع ذلك فإن هذا الحكم لا يمكن إطلاقه على علاّته، فلا تزال هناك أصوات تتسم بالتعصب والهوى والبعد عن الموضوعية، فهذا «برنارد لويس Lewes» لا يزال يدرس الكثير من الأفكار الصهيونية في الجامعات الأمريكية ومروجاً لها بين الأوساط العلمية خاصة أنه قد تخرج على يديه المئات من الطلبة العرب والمسلمين. وقد استشاط غضباً من كتاب «إدوارد سعيد» الذي هاجم فيه الظاهرة الاستشراقية هجوماً عنيفاً، ووصفها بأنها عبارة عن احتواء الغرب للشرق، وحاول «لويس» في رده النقدي على ذلك الكتاب أن يعدد مساوئ الاستشراق الحالي، ويبين نقاط الضعف فيه، ولكنه أنكر جملة وتفصيلاً الأفكار الواردة في كتاب «سعيد» واصفاً إياه بعدم الموضوعية، وعدم اتسامه بـ«العلمية».

إن مصطلح «العلمية» يعني الموضوعية المطلقة، والحياد الكامل في دراسة

إحدى الظواهر العلمية سواء أكانت علوماً إنسانية أو تجريبية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن وصف «برنارد لويس» لكتاب «إدوارد سعيد» بـ«عدم العلمية» يحتاج إلى بيان، فهل سلك هو الآخر معايير العلم عند تدبيج كتابه «الحشاشون» الذي تناول فيه تاريخ بعض الفرق الإسلامية في القرن الحادي عشر والثالث عشر الميلادي، وما قامت به من أعمال إرهابية خاصة فرقة «الباطنية»؟؟. إن ذلك الكتاب جاء خلواً تماماً من العلمية والموضوعية، وتحاملاً فاضحاً على الإسلام ومبادئه السمحة، ووصفاً مبتذلاً للإرهاب السياسي الذي زعم هذا الكتاب أن هذه الفرق قد قامت به مستنداً في ذلك إلى أخبار ملفقة خالية من الصحة والموضوعية، كما كانت خالية من الأسباب والدوافع الخفية التي قادت بعض هذه الحركات إلى التطرف والاغتيال نتيجة الصراع الطبقي الذي اندلع بعد الحركة القرمطية.

إن الموضوعية العلمية تقتضي منا النظر إلى الطرف الآخر بحياد مطلق، وبأحكام غير مسبقة، وبحسن نيّة، ونجعل الوثائق والحوادث تفصح عن نفسها بعد أن نخضعها للنقد الحر النزيه، والتحليل العلمي العميق، «هكذا أراك، وهذه مصادري وأدوات عملي، وعليك أن تحكم عليها». هذه هي الموضوعية العلمية، فهل طبقها المستشرقون على الدراسات العربية الإسلامية؟ إن الجواب يعود إليك أيها القارئ وحدك، أمّا أنا فهذه مصادري وأدوات بحثي، ومنهجي، ولك الحكم عليها وحدك وأنا راض بحكمك سواء أكان هذا لمصلحتي أم ضدي، وحكمك عندي لا يقبل نقضاً وإبراماً، ولكن أرجو منك تأجيل نطقه حتى قراءة الجزء الثاني من هذه الدراسة، حتى يكون حكمك صحيحاً خالياً من العيوب الشكلية والموضوعية، وعندئذ فقط سيكون حكمك النهائي غير قابل للنقض والإبرام أمام محكمة العلم والثقافة.

المراجع العربية

1 - ابن سينا، **كتاب الإشارات والتنبيهات**، نشرة فورجيه، ليون، 1982م.

2 - ابن سينا، **منطق المشرقيين**، القاهرة، 1910م.

3 - أوليري دي لاسي، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1974م.

4 - بنت الشاطئ، **تراثنا بين الماضي والحاضر**، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

5 - بدوي عبد الرحمٰن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ط1، 1984م.

6 - التميمي عبد الملك خلف، **التبشير في منطقة الخليج العربي**، شركة كاظمة للنشر والتوزيع، الكويت 1982م.

7 - جحا، ميشيل، **الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982م.

8 - جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. دار العلم للملايين، بيروت، 1977م.

9 - الحاج ساسي سالم، **الاستشراق والتبشير**، **مذكرات للدراسات العليا**، جامعة الفاتح، 1985م.

10 - الحاج ساسي سالم، **شريعة المجتمع بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي**، منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس 1987م.

11 - حتّي فيليب، **خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى**. المجلد الأول، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975م.

12 - حنفي حسن، **التراث والتجديد**، دار التنوير، بيروت، 1981م.

13 - حنفي حسن، **دراسات إسلامية**، دار التنوير، 1982م.

14 - الخالدي وفروخ، **التبشير والاستعمار**، المكتبة العصرية، بيروت، 1957م.

15 ـ ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، ترجمة: محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط2، 1968م.

16 ـ سعيد، إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثالثة، 1984م.

17 ـ سورديل، دومينيك، **الإسلام في القرون الوسطى**، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1984م.

18 ـ الشيال، جمال الدين، **التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر الأوروبي في عصر النهضة**، دار الثقافة، بدون تاريخ.

19 ـ الطبري، ابن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف.

20 ـ الطناحي، محمود محمد، **مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي**، القاهرة، ط1، 1984م.

21 ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح، **حضارة ونظم أوروبا في القرون الوسطى**. دار النهضة العربية، 1976م.

22 ـ العقيقي، نجيب، **المستشرقون**. «ثلاثة أجزاء». دار المعارف بمصر، 1964م.

23 ـ عليان، محمد عبد الفتاح، **أضواء على الاستشراق**، دار البحوث العلمية، 1980م.

24 ـ لورنس، ت ـ أ، **أعمدة الحكمة السبعة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط4، 1980م.

25 ـ المنجد، صلاح الدين، **المستشرقون الألمان**. دار الكتاب الجديد، بدون تاريخ.

26 ـ موري، أتيلو، **الرّحالة والكشف الجغرافي في ليبيا**، تعريب: خليفة التليسي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، 1971م.

27 ـ الميداني، عبد الرحمن، **أجنحة المكر الثلاثة**. دار القلم، بيروت، 1975م.

28 ـ ناتنج، أنتوني وتوماس لويل، **لورنس لغز الجزيرة العربية**. مؤسسة المعارف، بيروت، 1982م.

29 ـ نجيب، محمود زكي، **المنطق الوضعي**، الطبعة الخامسة، القاهرة 1973م.

30 ـ هورنمان، فريدريك، **الرحلة من القاهرة إلى مرزق**. تعريب: مصطفى محمد حمودة، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1968م.

31 ـ الوافي، محمد عبد الكريم، **يوسف باشا القرمانللي والحملة الفرنسية على مصر**. المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1984م.

32 ـ وجدي، محمد فريد، **دائرة معارف القرن العشرين** «عشرون جزءاً».

33 ـ ويلارد، جيمس، **الصحراء الكبرى**، مكتبة الفرجاني، طرابلس 1967م.

34 ـ اليافي، سامي، الحضارة الإنسانية بين الشرق والغرب. القاهرة، مطبعة العالم العربي، بدون تاريخ.

المجلات العربية المتخصصة

1 ـ مجلة الفكر العربي، السنة الخامسة، العددان: 31، 32.
2 ـ مجلة الدعوة الإسلامية، العدد الثالث، 1986م.
3 ـ مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، 1978م.

المراجع الأجنبية

1 - Abd el jalid; Aspects intérieurs de l'Islam; Paris, le seuil, 2em édition, 1949.
2 - Anawati, Gardet, la mystique musulmane, Paris, urin, 1961.
3 - Arberry, (A-J), Religion in the middle east, Cambredge university press 1969.
4 - Arkoun (M); L'Islam et le nouveau des sciences humaines, Concilium, 1976.
 - Essais sur la pensée Islamique, Paris, Maisonneuve et larose, 1973.
5 - Baudiment; avec le pére de faucauld, Librairie st. joseph par.
6 - Becker (H); Islam studien; 1 (1924), 11 (1932).
 - Das Erbeder Antike im orient und okzident (1931).
 - Ursprung und wesen der Islamischen Zivilization (1918).
 - Der Wandel in geschliche Bewusztsein (1927).
7 - Blachere (R); Le Coran, Traduction de l'arabe; Paris maisonneuve et Larose, 1980.
 - Introduction au Coran, maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
8 - Barth (H); Travels and discoveries in north and central africa, 3 Vols, Frank Cross Ltd, London, 1965.
9 - Brahimi (D); Arabes des lumières et Bédouins romantiques, le Syco-mare, 1982.
10 - Brockelmann (C); Geschichte der Islamichen Völker; und staaten, 1943, traduction Française, Paris, Payot, Bibliothèque historique.
11 - Cahen (C); Classicisme et déclin culturel de l'Islam, Paris Besson et chantemerle, 1957.

- L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, paris 1970.

12 - Cahen et Charles pellat; les études arabes et islamiques, in journal Asiatique, Tome CCLX Année 1973.

13 - Charnay (J.P.); Le marxisme et l'Islam, Archives de sociologie de la réligion, 1960.

- Sociologie réligieuse de l'Islam Islam/Sindbad, Paris, S.D.

14 - Chateaubriand; Itinéraire de Paris á Jérusalem, Paris, 1969.

- Mémoires d'autre - tombe, 2 vols, Paris, 1957.

15 - Claudine Grossier; L'Islam des romantiques; maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

16 - Corbin (H); Histoire de la philosophie Islamique, Paris N.R.F., 1964.

- En Islam Iranien; III Toms Paris, 1927 - 1973.

17 - Daniel (N); Islam and the West: The making of image, Edimbourg, 1960.

18 - Djait (H); Europe et l'Islam, Paris, seuil, collection Esprit, 1978.

- La personnalité et le devenir arabo - islamique, Paris, le seuil, 1973.

19 - Flaubert (G); Correspondance dans:œvres complétes, paris, 1974.

- Voyage en Orient, Paris Seuil, 1964.

20 - Galland (A); Les Milles et une nuit, traduction Paris, 2 vol, 1960.

21 - Gardet (h); Connaître l'Islam, Paris Fayard, 1958,

- Les hommes de l'Islam, Paris, Hachette, 1976.

- L'Islam, Paris, 1977.

- La cité musulmane Paris, URIN, 1961.

22 - Gibb (H); Modern Trends in Islam, university of Chicago press, 1947.

23 - Goldziher (I); Le dogme et la loi de l'Islam, traduction Française 1920,

- Mohammadanism, 2 vols, tra, Fr, Par Léon Bercher, 1952.

- Die Religion des Islams, 1922.

- Die Richtungen der Islamishen Koranauslegun, 1920.

24 - Grünebaum (G.V.); Medieval Islam, Chicago, 1947, trad, Française, Paris, 1962.

- Modern Islam, New york, 1964.

- Islam, experience of the holy and concept of man, university of California, 1965.

- Unity and Variety in muslim civilisation, Chicago, 1955.

- Logic in classical islamic culture. wiesbaden, 1970.

- L'identité culturelle de l'Islam, tra, Française, Gallimard, 1973.

25 - Lamartine (A); Correspondance, Paris Hachette 6 vol, S.D.
- Oeures poétiques, Paris, Gallimard, Bibliothéque de la pléiade, 1963.
- Histoire de la Turquie, paris, 8 vol, S.D.
- Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en orient, 1845.

26 - Lammens (H); L'Arabie occidentale avant l'hégire, Leyde, BRILL, 1928.
- L'Islam, croyances et institutions Paris, 1974.

27 - Laoust (H)/Les Schismes dans l'Islam, Paris Payot, 1965.
- La politique de Ghazali, Paris, Geuthner, 1971.

28 - Laroui (A.); L'idéologie arabe contenporaine, Paris, Maspero, 1967.
- La crise des intellectuels arabes, Paris, Maspero, 1974.

29 - Macdonald (D.B.); Aspect of Islam, 1911.
- Attitude and life in Islam, 1909.
- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory, 1903.

30 - Massignon L. Essaie sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (thése), Paris, P. Geuthner, 1922, J. URIN, 1954.
- Les trois priéres d'Abraham, Cahiers du Sud 1935.
- Les Forces religieuses et la vie politique, Paris, S.D.
- La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, 2 vol, Paris, Geuthner, 1992, 2em edit, Paris, 1970.
- Opera Minora, Beyrouth Dâr al-Ma'aref, 3 Vol, 1963.

31 - Miquel (A); L'Islam et sa civilisation, Paris, Armand colin, 1968.

32 - Nicholson (R.A.); Studies in Islamic Mysticism, Cambredge, c. u. p. 1921.

33 - Rodinson (M); Mahommet, Paris, le Seuil, 1968.
- Islam et capitalisme, Paris, le Seuil, 1966.
- Marxisme et monde musulman, Paris, le Seuil, 1972.
- La fascination de l'Islam, Maspero, 1980.

34 - Sauvaget (j); Introduction à l'histoire de l'orient musulman. Maisonneuve, Paris, 1940.
- Mémento chronologique d'histoire musulmane, maisonneuve, Paris, 1950.

35 - Schwab (R); La renaissance orientale, Payot, Paris, 1950.
- Vie d'Anauetil - Duperron, Paris, 1934.

36 - Snouck Hurgronje; Verspreide Geschriften - Gesammelte Schriften, 6 vol, 1923 - 1927.

- Œuvres choisies, 1957.
- Der Islam, traduction anglaise, parue das SW, 1 - 109.
- Mohammedanism, 1916.

37 - Sourdel (D.); L'Islam, Paris, p.u.f, 1975.
- La civilisation de l'Islam classique, Paris, Arthaud, 1968.

38 - Summers (V. A); L'orientalism d'Alfred de Vigny, Paris Champion, 1930.

39 - Taha - Hussein; Présence de l'Islam dans la litterature romantique en France, le Caire, Dar - al-Ma'arif, 1960.

40 - Thiry (J) Bonaparte en Egypte, Paris, 1973.

41 - Theodor (M); Dernier voyage de Laing, Paris, 1977.

42 - Thomas (C); On heroes, Hero-Warship and the heroic in history, longmans green and company, 1966.

43 - Volney (C.F.); Voyage en Egypte et en Syrie, Tome 2 et 3, Paris, Lyden, 1821.

44 - Waardenburg (J.J.); L'Islam dans le miroir de l'occident, Paris - La Haye Mouton, 1962.

45 - Watt (M); Islam and the integration of Society, London, 1961.
- Islamic revolution in the modern World Edinburgh, university press, 1969.

46 - Wensinck (A.J.); The Muslim Creed, 1932.

47 - Westermarck; Survivances païennes dans la réligion mahométane, traduction Française, Paris, Payot, 1932.

48 - Wellhaussen, Die Ehe bei den Arabern, Goettingen, 1893.

49 - Zwemer(S); Studies in popular Islam. London, 1938.

المجلات الدورية المتخصصة باللغات الأجنبية

AJSL: American Journal of Semitic languages.

ARW: Archive für Religion Wissenschaft.

BIFAO: Bulleetin de l'institut Français d'Archéologie orientale.

DI: Der Islam.

DV: Dieu Vivant.

EI: Encyclopedie de l'Islam.

HSR: Hartford Seminary Record.

IRM: International Review of Missions.

JA: Journal Asiatique.

JAOS: Journal of the American Oriental Society.

JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.

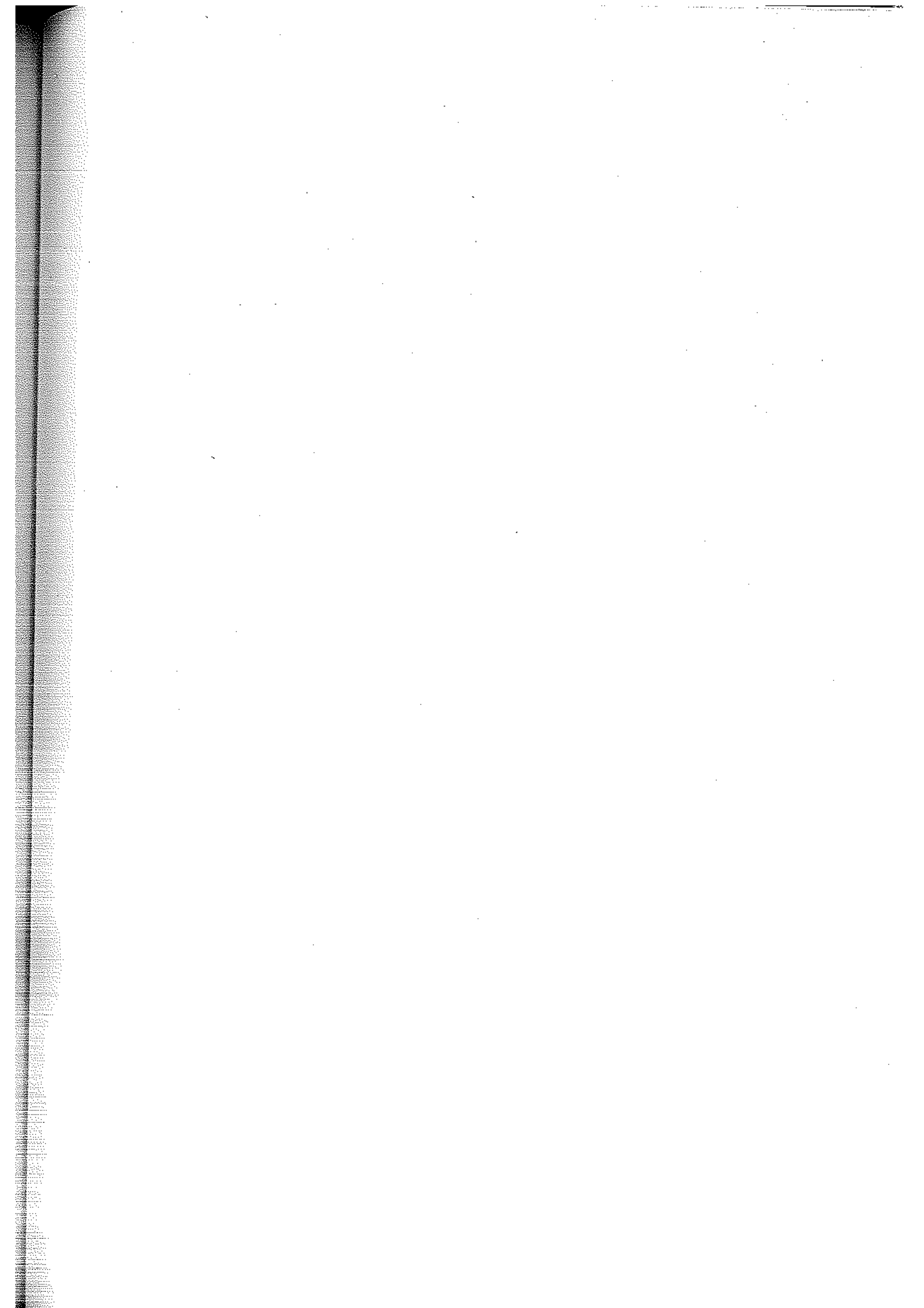
MW: Muslim World.

NRF: Nouvelle Revue Française.

REI: Revue des Etudes Islamiques.

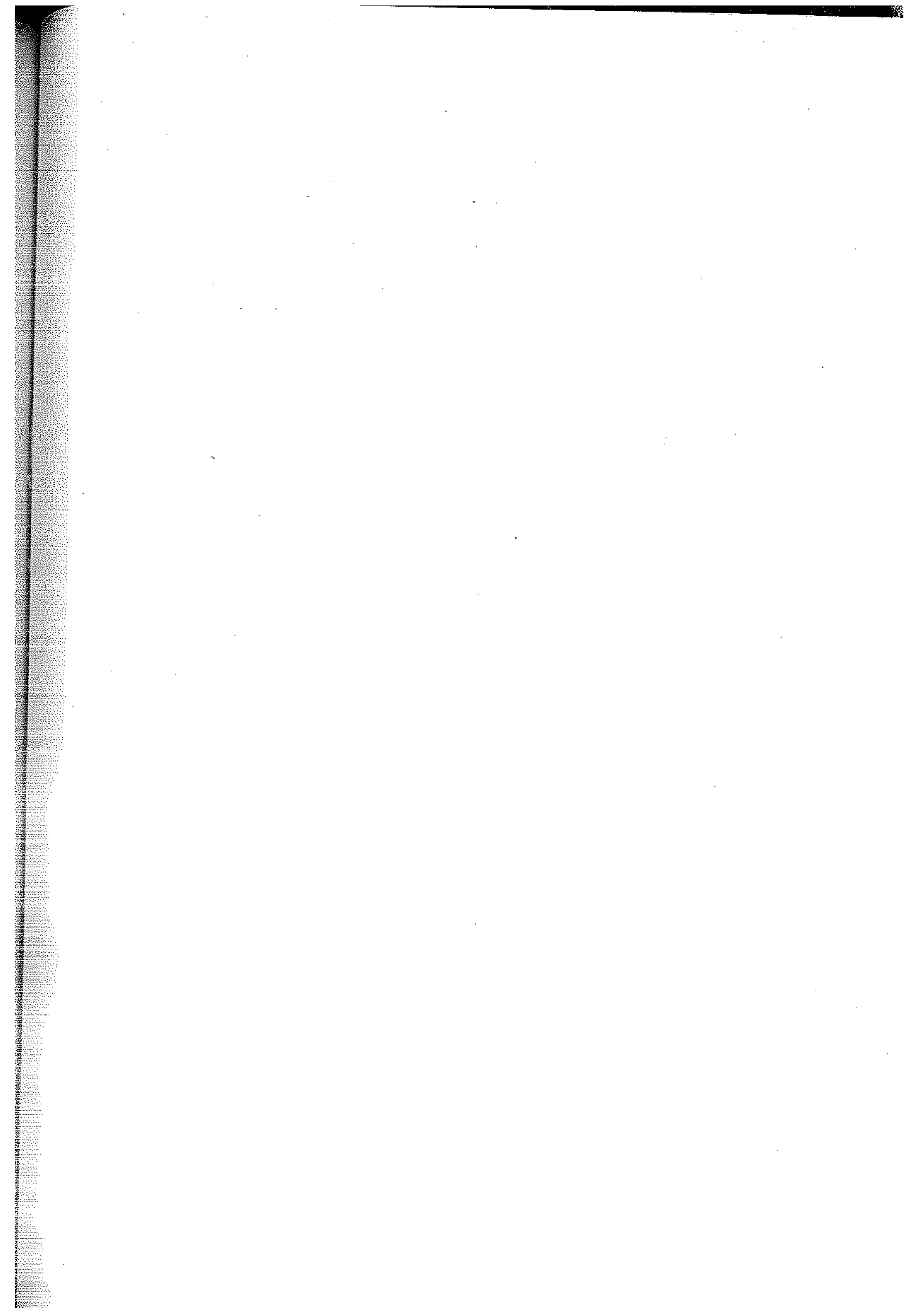
RHR: Revue d'histoire des Religions.

RMM: Revue du Monde Musulman.



الباب الثاني

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية



المقدمة...

تعرضنا في الباب الأول من كتابنا إلى التأصيل التاريخي للظاهرة الاستشراقية، مبينين تطورها والمراحل الدينية، والعسكرية، والاستعمارية، والعلمية التي مرت بها. كما تعرضنا بالتفصيل إلى المدارس الاستشراقية المختلفة وخصائصها، وأخيراً تناولنا بالبحث والتحليل مناهج المستشرقين، وتتبعنا خصائص كل منهج على حدة، وأوردنا مناهج خاصة لبعض المستشرقين كتطبيق عملي لها، حاولنا من خلالها التعرف إلى هذه المناهج أولاً، ثم بحث قيمتها العملية في مجال الدراسات الإسلامية ثانياً، وتوصلنا إلى نتيجة رئيسة مفادها عقم هذه المناهج في مجال الدراسات الإسلامية للأسباب التي أشرنا إليها في إبّانها ثالثاً.

وسنحاول في الجزء الثاني من هذه الدراسة تطبيق ما أوردناه في الجزء الأول من أفكار على قضايا إسلامية محددة تناولها المستشرقون بالبحث والنظر والتقصي، بحيث تصبح هذه الدراسة تطبيقاً عملياً لما أوردناه في الجزء الأول، فتصبح بذلك متكاملة من حيث البحث النظري والتطبيق العملي.

ولعل من نافلة القول ـ وقبل التعرض إلى مباحث الباب الثاني ـ الإشارة إلى بعض الإشكاليات التي لا تزال تصبغ الدراسات الاستشراقية من حيث مفهومها، ومجالها، ومدى استمراريتها أو انتهائها، والأشكال والقوالب الجديدة التي صبت فيها، والأهداف والمرامي التي تسعى إلى تحقيقها في الوقت الراهن، وباختصار الإجابة عن سؤال هام وأساسي: هل ما زالت الدراسات الاستشراقية كما كانت عليه في العصور السابقة أو أنها قد انتهت أو قاربت الزوال؟.

إن الإجابة عن السؤال الآنف بيانه يقتضي منّا طرح تساؤلات أخرى تكون ردودها إجابات حاسمة له وهي: ما الاستشراق بداية؟. وماذا يعني هذا المصطلح قبل أن يصاب بالتلوث الثقافي ويصبح من الكلمات الممقوتة التي ينظر إليها منذ الوهلة الأولى على أنّها سيطرة الغرب على الشرق؟.

نعم لقد حاولنا في الباب الأول الإجابة عن هذه التساؤلات، ولكنها جميعاً لا تزال غير مقنعة، وتقتضي منّا مراجعة علمية وصولاً إلى النتيجة التي نبتغي تحقيقها من وراء هذه الدراسة.

اسْتُعمل مصطلح «الاستشراق» في الماضي لمعنيين محددين، أولهما يتعلق بمدرسة غربية فنّية متخصصة في النحت والرسم، قام نحاتوها ورسّاموها بالإقامة في الشرق وإفريقيا الشمالية، ورسموا لوحات خيالية عن هذه الأصقاع تمتاز بالإثارة والتشويق والرومانسية، وثانيهما يعني فرعاً من الدراسة المتخصصة في الشرق، وقد بدأت هذه الدراسة منذ عصر النهضة الأوروبية وإبان اتساع العلوم والمعارف في أوروبا الغربية[1].

كان المستشرقون الأوائل متخصصين بالدراسات اللغوية كالعبرية، والعربية، والآرامية، والقتبانية، والسريانية، وكانوا يعتنون بنشر التراث الشرقي ودراسته وشرح نصوصه، ثم تطورت هذه الدراسة إلى مجالات وميادين أخرى أكثر جدية وصرامة، كالفلسفة واللاهوت، والآداب، والتاريخ، وهكذا كان مصطلح الاستشراق في ذلك الأوان لا يمتاز بالغموض وعدم الدقة كما هو الحال الآن. كما أن النطاق الجغرافي الذي يتناوله لا يتعدى منطقة الشرق الأدنى إلى غيرها من أصقاع الشرق الأخرى التي أصبحت بدورها مثار اهتمام الأوروبيين مهما كانت الأغراض والأهداف التي حاولوا تحقيقها من خلال هذه الدراسات.

ومنذ عام 1838م أصبح مصطلح الاستشراق يطلق على الدراسات اللغوية، والثقافية، والتاريخية، والحضارية لشعوب الشرق الممتدة من شواطئ البحر المتوسط حتى بحر اليابان، أي إنه يشمل قارة آسيا تقريباً بكاملها. أما العالم الذي ينذر نفسه لهذه الدراسة ويفني حياته فيها فإنه يطلق عليه اسم «مستشرق».

---

(1) Bernard Lewis, Le retour de l'islam; Gallimard, S.D.P. 294.

بل إننا نلاحظ ورود كلمة «مستشرق» منذ عام 1799م في أحد أعداد Magazin Encyclopedique رقم XXV, 122 حيث ورد فيها «العالم المستشرق الأب بولينوس».

وإذا كانت الأكاديمية الفرنسية لم تعرف هذا الاصطلاح إلاّ عام 1835م، فإنه وجد منذ عام 1824م في تراجم الرجال الموتى الخاصة بالسيد «لويس لانجلي L.Langlés» والمنشور في (المجلة الآسيوية) 1763 ـ 1824م، وقد جاء فيها ما يلي: «إن المعنى الجديد «للمستشرق» الذي حاول البعض خلطه وتخصيصه لدارسي اللغات الآسيوية، ولمن يبحثون عن تاريخ وثقافة هذا الجزء من العالم، هذا الاسم أي «المستشرق» هو من اختراع السيد لانجلي Langlés [1].

استخدم شيخ المستشرقين «سلفستر دي ساسي De Sacy، هذا المصطلح مرتين منذ عام 1810م، مرة في مقدمة كتابه الشهير «النحو العربي» عندما تحدث عن المستشرق الهولندي أربينوس Erpenius ومدى مساهمته في دراسة النحو العربي، ومرة ثانية عندما وصف به زملاءه من المستشرقين الذين لعبوا دوراً هاماً في دراسة فقه اللغة العربية ونحوها[2].

إن الغموض الذي شاب هذه المصطلحات منذ بدايتها لم يزل يلازمها إلى وقت الناس هذا. ذلك أن مصطلح «المستشرق» أطلق على كل دارس للغات الآسيوية مهما كان تخصصه الفعلي.

وبذلك فإن هذا المصطلح قد شابه الغموض والإبهام والخلط، لأن الأمر يقتضي تحديد من يدخل تحت هذا المصطلح، بحيث يمنع الآخرون من الانضواء تحت لوائه حتى يكون التعريف جامعاً ومانعاً كما يقول المناطقة.

وإذا ما حللنا مفاهيم هذا المصطلح عند «ساسي» فإننا نراه يقصره على دارسي اللغة العربية فقط. ولكن هذا التحليل ربما يشوبه الغموض والنقصان هو الآخر لأن «دي ساسي» عندما تحدث عن «أربينوس» ووصفه «بالمستشرق» فإن هذا العالم قد تخصص في اللغة العبرية بالإضافة إلى اللغة العربية، ومن هنا نستنتج إمكانية ذهاب «ساسي» إلى إطلاق هذا المصطلح على كل متخصص في اللغتين العبرية والعربية،

---

(1) Daniel Reig; Homo orientaliste, Maisonneuve et la rose, Paris, 1984, P.9.

(2) S. De Sacy; Grammaire, V J et XI j.

ومن هذه الاستنتاجات والتحليلات يظهر لنا الغموض والإبهام الذي يشوب تحديد هذه المصطلحات والميادين التي تعالجها طوال التاريخ.

وإذا ما انتقلنا من ميدان «المستشرق» و«الاستشراق» إلى الأصقاع الجغرافية التي تشمل دراسة هؤلاء الناس فإننا سنواجه أيضاً بالغموض والإبهام لتحديدها. ذلك أن «الشرق» يعني بالنسبة لهؤلاء العلماء المتخصصين في دراسة مجالاته المختلفة: تلك المنطقة الجغرافية الممتدة من حوض الدانوب بأوروبا إلى بحر اليابان في آسيا، كما يشمل منطقة كبيرة من قارة إفريقيا. ومن هنا نفهم النِّطاق الجغرافي الواسع الذي تتضمنه الدراسات الاستشراقية نظراً لتعدد الشعوب والأقاليم والأجناس والثقافات التي تشملها. غير أن العوامل الجغرافية لا تساعدنا على تحديد المجال المكاني للدراسات الاستشراقية، ومن هنا فإن الأمر يقتضي منّا تحديد مصطلح «الشرق» حتى نفهم هذا المجال الجغرافي الذي شملته الدراسات الاستشراقية.

إن أول ما يتبادر إلى أذهاننا حول كلمة «الشرق» يعني كل ما هو ليس غربياً، ولكن هذا التحديد لا يستند إلى العوامل الجغرافية، وحركة الشمس والنجوم بقدر ما يستند إلى العوامل الإيديولوجية.

ذلك أن الشرق والغرب لا يمكن تحديدهما من خلال حركة الشمس وموقع أحدهما غربي الآخر، لأن العوامل الدينية هي التي ساعدت منذ البداية على هذا التحديد المرتكز على أسس وقواعد إيديولوجية ساهمت مساهمة فعالة في تحديد خصائص كل منطقة جغرافية على حدة. فالعالم الغربي تسوده التعاليم المسيحية، والعالم الشرقي تسوده الديانة الإسلامية والديانات الأخرى شبه السماوية والوثنية، وهذا التقسيم عززته صيحات الحروب الصليبية من جهة، كما عززه تقسيم الشريعة الإسلامية للعالم إلى «دار الإسلام» و«دار الحرب» من جهة أخرى.

لقد حاولنا في الباب الأول من كتابنا «الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية» تتبع العلاقات التاريخية والثقافية بين الشرق والغرب منذ أزمنة موغلة في القدم، حيث وصفنا تلك العلاقة بين الشرق والغرب أولاً، ثم بين الإسلام والمسيحية ثانياً، ثم بين أوروبا الغربية والشرق الأوسط ثالثاً، ثم بين الغرب والشرق بصفة عامة رابعاً. وكان غرضنا من الإسهاب في هذا الموضوع، وتتبع مساراته التاريخية والإيديولوجية والثقافية إظهار العلاقة بين الشرق والغرب قديماً وحديثاً لتأسيس

وتأصيل مفهوم الاستشراق، وبيان تطوره، والمجالات التي عالجها، والأصقاع الجغرافية التي تناولها. كما تطرقنا في تلك الدراسة إلى تحديد مفهوم «الشرق» الذي كان المجال الجغرافي الفسيح لدراسات وأبحاث المستشرقين، والذي يشمل الشرق اعتباراً من نهر الدانوب غرباً إلى اليابان شرقاً، ومن منطقة شمال إفريقيا شمالاً إلى وسط القارة الإفريقية والبحر العربي وجزر إندونيسيا جنوباً.

ونظراً للتقدم الحضاري والثقافي، واتساع مجالات البحث والدراسة والتقصي، فإن مصطلح «الاستشراق» أصبح غير كاف. ذلك أن المتخصصين في دراسة المسائل الشرقية لا ينتمون إلى فرع دراسي واحد، بل أصبحوا ينتمون إلى فروع متعددة من العلوم والمعارف، كما أن المجالات الجغرافية التي يتناولونها أصبحت تشمل الحضارات الهندية والصينية واليابانية الأصيلة البنيان، المتعددة الأركان، وأصبح هؤلاء الدارسون يوصفون بالمتخصصين في الدراسات العربية Arabisants، أو الصينية Sinologues، أو الهندية Indianlogues. ومن هنا كان المصطلح الذي يطلق على هؤلاء الباحثين يكون مشتقاً من اسم الإقليم الجغرافي الذي يدرسونه ويتخصصون في سبر أغواره، والكشف عن أحواله وحضاراته ولغاته وثقافاته.

إن التحول الطارئ على مصطلح «المستشرق» إلى مصطلح الإقليم الذي يتناوله الدارس أنتج لنا مصطلحاً جديداً بالنسبة لمنطقتنا أطلق عليه الباحثون اسم «المستعرب» Arabisant، والذي يعني في مجمله، ذلك المتخصص الباحث في لغة وتاريخ وثقافة منطقة جغرافية هي المنطقة العربية، ويصدق نفس التحليل على من يقوم بدراسة مماثلة لشعوب أخرى كالإيرانية، والتركية، والهندية، والصينية واليابانية، بل حتى الإغريقية والجرمانية والإسبانية وغيرها، فيوصف المتخصص في دراسة هذه الأقاليم باسم الإقليم الذي يقوم بدراسته وبحثه في مناحي حضارته.

إن كلمة «المستعرب» أخذت تحل شيئاً فشيئاً بدلاً من كلمة «المستشرق» وبذلك أصبحت الأخيرة تفقد مفهومها اللغوي والعلمي، ومن هنا كان قولنا: إن الاستشراق قد أصبح على وشك الزوال.

إلاّ أننا لسنا من السذاجة للاكتفاء بهذا التحليل الجانبي المقتضب حتى نحكم على هذه الظاهرة الثقافية بالزوال بمجرد الاستغناء عن كلمة «المستشرق» واستبدالها بكلمة «المستعرب» أو غيرها من المصطلحات المشتقة من الأقاليم الجغرافية

المدروسة. فمصطلح «المستعرب» مثلاً وغيرها من المصطلحات المثيلة لها يتعدى مفهومها إلى مجالات ومفاهيم لا تقتصر فقط على وصف الدارسين لهذه الأقاليم الجغرافية بأسماء تلك المناطق، ولكنها تشمل مناحي ومجالات أخرى ربما لا تصدق على ما كان يراد بمصطلح «المستشرق» من مفاهيم محددة. فكلمة «المستعرب» مثلاً لا تطلق فقط على العالم الغربي المتخصص في دراسة اللغة العربية، وتاريخ العرب وحضارتهم وثقافتهم ولكنها تتناول مجالات أخرى طبقاً للمدارس الاستشراقية المتعددة. فإن كان الإنجليز يقصرون كلمة «المستعرب» على دارس اللغة العربية وتاريخ العرب وحضارتهم فإن لهذه الكلمة مدلولاً أوسع من ذلك في الولايات المتحدة والتي يقصد بها كل متخصص في العلاقات العربية خاصة في المجالات السياسية والتجارية بل وتطلق أيضاً على كل من وَقَفَ نفسه محامياً عن القضايا العربية[1].

هكذا فقدت كلمة «الاستشراق» معناها القديم، ولم تعد صالحة للتطبيق على الدراسات الشرقية الحديثة، وقد فقدت أيضاً قيمتها العلمية واللغوية وذلك عندما نبذها صُناعُها ومن وصفوا بها من تلقاء أنفسهم.

لقد هُجرت هذه الكلمة ـ الاستشراق ـ بصفة رسمية إبان انعقاد المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين، والمعقود بمدينة «باريس» في صيف 1973م بمناسبة الذكرى المئوية لأول مؤتمر دولي للمستشرقين والذين عقد في تلك المدينة ذاتها عام 1873م.

ناقش الحاضرون في ذلك الملتقى إمكانية الاستغناء عن كلمة «الاستشراق» لأنها أصبحت لا تمثل في نظر بعضٍ منهم تلك المفاهيم والمجالات التي كانت تتناولها في سالف الأزمان، بل إن بعضهم الآخر أكد عدم وجودها حالياً وطالب بوقف عقد مثل هذه المؤتمرات الاستشراقية التي أصبحت لا تتلاءم وأهداف هذه الدراسات وأغراضها.

إن الهجوم على كلمة «الاستشراق» أتى من جانبين رئيسَيْن، أما الجانب الأول فقد قاده من يطلق عليهم عادة اسم «المستشرقين» الذين رأوا أن هذا المصطلح قد فقد

---

(1) Bernard Lewis, Le retour de L'islam; op, cit, 295.

معناه كلية طالما كان لا يحدد الفرع الدِّراسي أو الإقليم الجغرافي المدروس. وحجتهم في ذلك أن علماء الشرق المتخصصين في دراسة بلدانهم لا يمكن أن يطلق عليهم اسم «مستشرقين». فنحن لا نستطيع أن نطلق على العربي المتخصص في دراسة لغة وثقافة وتاريخ وحضارة بلاده بأنه مستشرق، وكذلك الحال بالنسبة للتركي، والإيراني، والهندي، والصيني، والياباني. بل إن إطلاق هذا المصطلح على مثل هؤلاء الناس يُعتبر سبّةً لهم.

استمرت المناقشات حامية الوطيس بين أنصار إلغاء مصطلح الاستشراق وبين أنصار الإبقاء عليه. وكان الوفد السوڤييتي برئاسة (باباجان جافوروف B.Ghafurove) من أكبر أنصار الإبقاء عليه. فقد قال هذا العالم المستشرق ومدير معهد الاستشراق بـ«موسكو»: «إن هذا المصطلح «الاستشراق» قد خدمنا لمدة تزيد على قرن من الزمان فلماذا ننبذ الآن «كلمة» تحدد بطريقة ملائمة العمل الذي نقوم به والذي قام به بفخر أساتذتنا منذ أجيال متعاقبة»[1].

وعندما عرض الموضوع للتصويت أمام المؤتمر تغلب فريق الإلغاء على فريق الإبقاء. وهكذا ألغيت كلمة «الاستشراق» نهائياً ورسمياً، وقرر المؤتمر أن يطلق عليه اصطلاحاً آخر تحت عنوان «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية لآسيا وإفريقيا الشمالية». وهكذا أُلقيَ بهذا المصطلح في مزبلة التاريخ كما قال «برنارد لويس».

أما الجانب الثاني الذي قاد الهجوم ضد الاستشراق والمستشرقين فإنه يتمثل في الكتّاب العرب والمسلمين الذين نظروا دوماً إلى هذه الظاهرة العلمية نظرة الشك والريبة، خاصة عندما اتجه به صانعوه إلى تحقيق أهداف دينية واستعمارية وسياسية واقتصادية تعرضنا لها بالتفصيل في الجزء الأول من كتابنا المنوه عنه.

وإذا كان المستشرقون أنفسهم قد نبذوا هذا الاصطلاح رسمياً، وإذا كانت الدراسات الاستشراقية لم تعد كما كان عليه الحال من حيث القيمة العلمية والموضوع المطروق، وإذا كانت الأغراض المتعددة التي سعت المدارس الاستشراقية إلى تحقيقها لم يعد لها وجود يذكر في أيامنا هذه، فماذا بقي من الاستشراق إذاً؟.

لقد عبرنا عن وجهة نظرنا حول هذا الموضوع في الباب الأول من كتابنا،

---

(1) Ibid, P. 296.

ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها زوال هذه الظاهرة العلمية وذلك بزوال صنّاعها ومجالاتها والأهداف التي سعت إلى تحقيقها. إلاّ أن هذه النتيجة لم يوافقنا عليها العديد من الباحثين الذين يرون أن الاستشراق لا يزال قوياً وفعّالاً ولكنه تغيّر وتعدّل بفعل التطورات في جميع الميادين.

ونحن لا نمتلك للأسف الشديد الحجج والأدلة العلمية التي تعزز الرأي المناقض لنا، ولم نطلع ـ بالرغم من البحث والتحري المضنيين ـ على ما يساند هذا الرأي الذي نحترم وجاهته. ولكننا نعتقد أن هذا النوع من الدراسات سيبقى دوماً مجالاً رحباً للاختلاف والتضارب في الآراء. لأن الاستشراق قد اصطبغ بهذه الميزة منذ نشأته وإلى يوم الناس هذا، ونادراً ما تجد توافقاً في الآراء حول أصوله، وأهدافه، ومجالاته، ومناهجه، ومن هنا كان اعتقادنا الحازم بانتهاء هذه الظاهرة طبقاً للمناهج والمفاهيم والمجالات التي كانت ترتادها وتطبقها.

نعم لا تزال الجامعات الغربية تعج بالكراسي والأقسام التي تدرس اللغات والحضارات الشرقية، ولا يزال هناك متخصصون في هذه المجالات والأبحاث، ولا يزال الآلاف من الطلبة الشرقيين والغربيين يرتادون هذه المنابر، ولكن طبيعة الأبحاث والدراسات والمناهج والتكوين العلمي والذهني للأساتذة والطلبة مختلف جداً عما كان عليه في سابق الأزمان.

لقد نوّهنا آنفاً بأولئك المتخصصين حالياً في الدراسات الشرقية، وذكرنا أن مباحثهم لا تتعدى تلك التقارير التي تدبج لرؤسائهم في وزارات خارجية البلدان الغربية، وفي مقار الشركات النفطية والشركات المتعددة الجنسيات، واستنتجنا اختلاف وتكوين وتأصيل ونوعية دراسة هؤلاء الناس مع من سبقهم ممن أطلق عليهم بحق اسم «المستشرقين».

إنه لا يكفي القول ببقاء الدراسات الاستشراقية على زخمها وتعددها ومجالاتها كما كانت في السابق بمجرد وجود كراسٍ للدراسات الشرقية في الجامعات الغربية والأمريكية، أو بمجرد وجود خبراء في السياسة والاقتصاد يهتمون بالشرق، أو بمجرد صدور بعض المجلات المتخصصة في المسائل الشرقية، لأن الاستشراق القديم قد ذهب بلا رجعة بصنّاعه، ومجالاته، وأهدافه، وأدواته، بل إننا نجزم أن المجال الاستشراقي نفسه قد ضاق وانقضى ونضب معينه، ولم يعد له من جديد يمكن تقديمه.

إن اتساع الدراسات الاستشراقية، وتنوعها، وتعدد مجالاتها، وتباين أغراضها كانت لها مساوئ ومحاسن لا سبيل إلى إنكارها، بالرغم من عدم تناولنا لهذه المساوئ والمحاسن في دراستنا هذه إلاّ أننا لا ننسى الأثر الكبير الذي خلفته هذه الدِّراسات في مجال العلوم والدراسات العربية والإسلامية.

لقد تناولنا في الجزء الأول من كتابنا أثر هذه الدراسات الاستشراقية على الدراسات العربية والإسلامية دون أن نتناول سواها من الدراسات الشرقية التي تناولت الحضارات والثقافات التركية، والإيرانية، والهندية، والصينية، والإندونيسية، وغيرها من الأصقاع الجغرافية المشرقية الأخرى. وحاولنا في تلك الدراسة بيان أهداف وتطور وخصائص المدارس الاستشراقية المختلفة، وأعقبنا تلك المباحث بفصل طويل تناولنا فيه مناهج المستشرقين المختلفة.

سنحاول في هذا الجزء تطبيق تلك المناهج على بعض القضايا الإسلامية التي تناولها المستشرقون بالبحث والتقصي والدراسة. وسنتعرض إلى قضايا محددة أجملناها في أربعة مباحث رئيسة هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والسيرة النبوية، والفقه الإسلامي.

سيكون منهجنا في هذه الدراسة استعراضياً تحليلياً نتناول فيه آراء المستشرقين حول هذه القضايا كما أوردها أصحابها، ثم نقوم بتحليل تلك الآراء والرد عليها بالأدلة والحجج والبراهين العلمية، وسنحاول في هذا التحليل سلوك الحيدة والأمانة والموضوعية. وستكون هذه الدراسة في غاية الصعوبة والحساسية سواء من حيث نقص المصادر المطلوبة، أو من حيث الآراء المطروقة أو من حيث الردود المتوقعة.

فبالنسبة للمصادر التي تتناول هذه المواضيع فإن أغلبها قد دبّجه أصحابها بلغاتهم الأصلية، خاصة في ما يتعلق بالقرآن الكريم الذي تناول أغلب مواضيعه المستشرقون الألمان خاصة الأستاذ «نولدكه». ونحن نجهل هذه اللغة أصلاً، ولم تسعفنا بحوثنا عن إيجاد ترجمة لهذه الدراسات إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية التي نستطيع استخدامهما في بحوثنا، وهذا نقص علمي واضح لا سبيل لنا إلى إنكاره، وهو يجسد عائقاً جدياً أمامنا. يضاف إلى ذلك أن معظم الدراسات الاستشراقية التي تناولت هذه القضايا الأربع التي نزمع دراستها والتي كُتِبت بلغات أخرى نلم بها لا توجد أصلاً في بلادنا. وقد اقتضى منا ذلك السفر مرات عديدة إلى مظانها، وكابدنا الأموال والمشاق

للحصول عليها، ولكن مع الأسف لم تكن ذخائرنا منها ممّا يمكِّننا من تقديم دراسة جدية حول هذه القضايا لأن معظم هذه المصادر والمراجع ليست في متناول البيع في المكتبات العامة لنفادها وعدم إعادة طباعتها من جديد نظراً لتكلفتها من جهة، ولعدم وجود مشتر لها من جهة أخرى. والأمر يقتضي منّا البقاء مُدداً طويلة في تلك البلدان للاطلاع عليها في المكتبات العامة والجامعية المتخصصة. ولكن نظراً لعدم قدرتنا على البقاء هناك لارتباطنا بأعمال محددة في بلادنا، والتزاماتنا العائلية المضنية، وتفرغنا لأعمال ومسؤوليات تمنعنا من الغياب عنها جعل حصولنا على هذه المعلومات من أشق الأمور وأعسرها.

لقد حاولنا خلال رحلات عديدة إلى أوروبا الحصول على بعض هذه المصادر الرئيسة التي سنستعين بها حتماً في تدبيج دراستنا، وقد وُفّقْنا بعض الشيء في الحصول على بعض المراجع المتعلقة بالحديث والسيرة والفقه، ولكننا أخفقنا في الحصول على مصادر رئيسة استشراقية تناولت القرآن الكريم لنشرها بلغات أجنبية لا نحسنها، ولعدم ترجمتها إلى لغات نستطيع البحث بها ولعدم إعادة نشر بعضٍ منها بعد نفادها لتكلفتها، وبذلك سنحاول دراسة هذا الموضوع من خلال لمّ شتاته من مصادر ثانوية متعدِّدة.

إن الصعوبات التي أشرنا إليها قصدنا من وراء إيرادها تطبيق المناهج العلمية الصحيحة في دراستنا، والتي تحتم على الباحث التنويه بها في مقدمة دراسته، كما أنها اعتذار مِنْ قِبَلِنَا لقرائنا بقصورنا المتوقع في هذا المجال إذا ما لمسوا منّا ذلك. فنحن قد أقدمنا على دراسة في غاية من الصعوبة والعسر والحساسية من جميع النواحي. وقد ارتضينا لأنفسنا خوض غمارها لإيماننا المطلق بأهمية هذا الموضوع الذي أثار ولا يزال يثير العديد من الإشكالات والقضايا والمناهج المتعددة. كما أن اطلاع القارئ العربي على ما كتبه الآخرون عن لغته، وتاريخه، وديانته، وحضارته أمر جوهري وضروري يجب علينا القيام به مهما تجشمنا من صعوبات، وبذلنا من مجهودات وأنفقنا من وقت ومال ذلك أنه تقع على المثقف مسؤوليات جسام لا مناص له من التنكب عنها لمعالجة قضايا تهم تراثه وحضارته وأمته، وأي نكوص عنها، أو التنكب عن مسارها يعتبر خيانة ثقافية لمبادئه ولأمته.

إننا لا نجد مواساة لأنفسنا وللقراء عن نقص مصادرنا، وقلة عدتنا، وقصور همتنا إلاّ ما ذكره الإمام الشافعي عندما فقد «رسالته» القديمة، وألّف «رسالته» الحديثة في مصر عندما قال «وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما

حفظت، فاختصرت خوف طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصي العلم من كل أمره»[1].

سنقسم دراستنا إلى أربعة فصول:

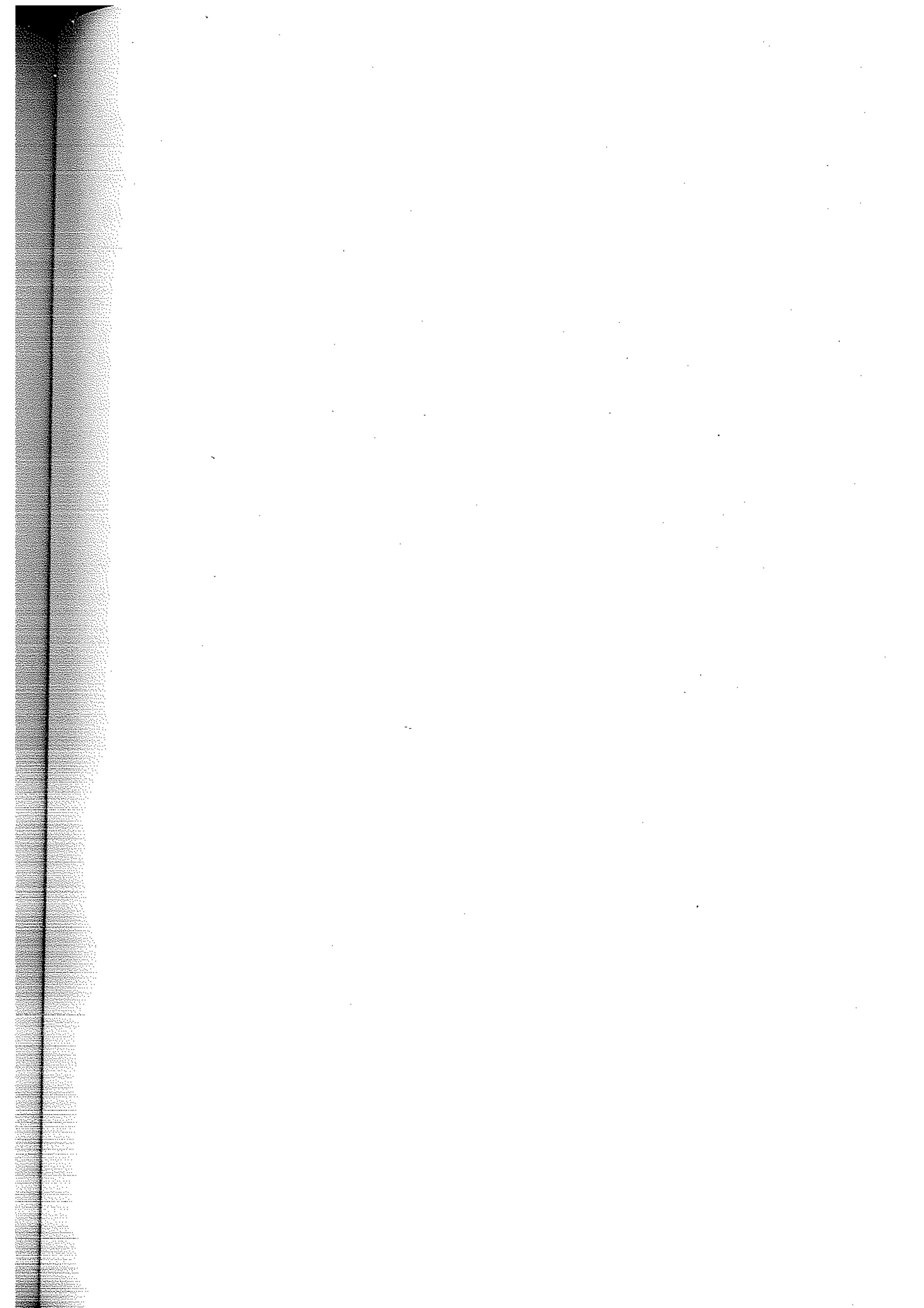
1 ـ **الفصل الأول**: الاستشراق والقرآن الكريم.

2 ـ **الفصل الثاني**: الاستشراق والسنة النبوية.

3 ـ **الفصل الثالث**: الاستشراق والسيرة النبوية.

4 ـ **الفصل الرابع**: الاستشراق والفقه الإسلامي.

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق: محمد أحمد شاكر، ص 11 ـ 12، بدون تاريخ.



الفصل الأول

المستشرقون والقرآن الكريم

القرآن الكريم هو كلام الله المعجز، المنزّل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته.

ومن التعريف السابق نستنتج خصائص القرآن الكريم منها: إنه كلام الله تعالى وليس كلام البشر، ومعنى ذلك هو كلام الله، القائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته، متضمن لجميع معاني الكلام، محيط بما لا يتناهى من المعلومات، ومعنى كلام الله المتضمن لجميع المعاني هو اشتماله على الألفاظ الدالة على ما في النفس، وعلى مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس[1]. وقولنا المعجز معناه، هو الذي لا يستطيع البشر تقليده أو الإتيان بشيء يشبهه، خاصة أن الله سبحانه وتعالى تحدى به العرب الذين هم أهل فصاحة وبلاغة وبيان للإتيان ولو بسورة منه فما قدروا. ويذهب بعض الفقهاء إلى عدم تحديد كتاب الله بالمعجز، لأن إعجازه يدل على صدق الرسول الكريم الذي نقله إلينا بواسطة الملك جبريل، ولأنه يمكن تصور الإعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى، ولأن بعض الآيات ليس بمعجز وهي من الكتاب[2]. ولكن الإعجاز القرآني ثابت بالنص الصريح، لأن الله تحدى به قوماً في زمان هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة، وقول الشعر والفصاحة، فسفَّه أحلامهم، وقصّر معقولهم، وتبرأ من دينهم، ثم تحداهم على أن يأتوا بمثل بعضه فعجزوا وأذعنوا له، وأقروا للرسول بالتصديق.

وقولنا المكتوب في المصاحف، لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله،

---

(1) الإمام الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، سنة 1322هـ، الجزء الأول، ص 100.

(2) المرجع السابق، ص 101.

وأهملوا تدوين الأحاديث حتى لا تختلط به، وجمعوه في عهد أبي بكر الصديق، وعندما اختلف القراء في تلاوته جُمع مرة ثانية في عهد الخليفة عثمان، الذي محا الأحرف الستة التي أُنْزِلَ بها القرآن، وأبقى على الحرف السابع وهو حرف قريش أي لغتها. وهو الحرف الذي نقرأ به إلى يومنا هذا، والذي اختلفت لهجات القُراء فيه: فمدّ بعضهم، وقصّر بعضهم، وفخّم فريق، ورقق فريق، ونفت طائفة وأثبتت طائفة.

وقولنا المنزَّل على رسول الله ﷺ، معناه أن القرآن باعتبار أنه من الألفاظ الحقيقية المعجزة من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس نزل به جبريل على الرسول، وأن هذه الألفاظ من الله تعالى لا دخل لجبريل ولا للنبي في إنشائها وترتيبها، فالله هو الذي أبرز ألفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيب كلماته النفسية لأجل التفهيم والتفهم[1]. واستمر نزول القرآن من مبعث الرسول إلى قرب وفاته وتقدر هذه المدة بين العشرين والخمسة وعشرين عاماً.

ومن خصائص القرآن أنه نزل منجّماً، أي متفرقاً لتثبيت فؤاد النبي وتقوية قلبه أولاً، والتدرج في تربية الأمة الناشئة علماً وعملاً ثانياً، ومسايرة الحوادث والطوارئ في تجددها وتفرقها ثالثاً، والإرشاد إلى مصدر القرآن الذي هو الله وحده وليس لمخلوق سواه رابعاً.

وقولنا منقولاً بالتواتر، لأنه بهذه الصفة يستحيل فيه الكذب أو النسيان، أو الغفلة، وقد تواتر الصحابة على نقله عن الرسول، وحفظوه في صدورهم، وعيّن له الرسول كتبة يكتبون الآيات التي تتنزل عليه، وبالتالي يكون قد وصل إلينا صحيحاً خالياً من الخطأ والتدليس والتبديل.

وقولنا متعبد بتلاوته، أي أن قراءته، وتدبّر أحكامه، والامتثال لأوامره، والامتناع عن نواهيه من الأمور الاعتقادية التي يثاب عليها المسلم أو يعاقب عليها طبقاً لتصرفاته تجاه تلك الأحكام.

ومن خصائص القرآن إخبارنا بالغيب، فهو يحتوي على أخبار وتاريخ الأمم السابقة التي لا نعلم أحوالها، وكذلك أحوال الأمم وعبادتها، والأنبياء المبعوثين لها،

---

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الجزء الأول، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ص48، بدون تاريخ.

وتصرفاتهم تجاه أولئك الرسل، ومجازاتهم طبقاً لتصرفاتهم، كما يخبرنا عن كثير من الأمور المستقبلية التي لا نزال نجهلها. ومتضمناً للعديد من العلوم والمعارف والمكتشفات التي توصلنا الآن إلى بعضها والأخرى ما زالت في طي الكتمان.

وبيان ذلك اشتمال القرآن على تحقيق الكثير من القضايا والمسائل العلمية والتاريخية التي لم تكن معروفة زمان نزوله، ثم اكتشفها البشر بعد النظر والتحقق والبحث فيها، خاصة المعارف المتعلقة بطبيعة الكون، وتاريخ البشر، والسنن التي أجراها الله وسيّر بها الكون، كتأثير الرياح على تلقيح الأشجار، وكانفصال الأرض عن الكواكب الأخرى مصداقاً لقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]، وكإيراد العديد من الآيات الدالة على كروية الأرض، ودوران الأفلاك مع بعضها في الفضاء وفقاً لنظام محكم دقيق.

ومن خصائص القرآن الكريم أن بعضه نزل بمكة وبعضه الآخر نزل بالمدينة، ويمتاز كل نوع بخصائص فنية ولفظية وعلمية، وكان هذا الاختلاف مثار انتقاد المستشرقين كما سنرى.

وقد اعتمد العلماء هذا التقسيم عند مراعاتهم للمكان الذي نزل فيه القرآن، وهو بذلك يعتمد على تحديد جغرافي سليم، كما لوحظ فيه زمن النزول، ومن مميزات هذا التقسيم تمييز الناسخ من المنسوخ بحيث نحكم على أن الآيات المدنية تنسخ الآيات المكيّة نظراً لتأخر المدني عن المكي، ومنه نستطيع معرفة تاريخ التشريع وتدرجه، ومنه نؤكد صحة وصول القرآن إلينا سالماً من التبديل والتحريف لاهتمام المسلمين به، ومعرفتهم بنزوله آية آية، وفي أي شيء نزلت، وأين نزلت مكاناً وزماناً، وهم بذلك ضمنوا وصول القرآن إلينا صحيحاً خالياً من التعديل والتغيير.

حدد علماء المسلمين الضوابط التي يعرف بها المكي والمدني وخصائص كل منهما، والفروق بينهما، وأسلوبهما، وكان هذا الموضوع مثار شبهات المستشرقين، وأحد المطاعن التي حاولوا الطعن بها في القرآن، وسنورد هذه الشبهة في مكانها مع تلمس الردود العلمية عليها.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 30.

ومن خصائص القرآن احتواؤه على الآيات الناسخة والمنسوخة، وهذه الخاصية لها أهميتها البالغة في بحثنا، لأن المستشرقين طعنوا في القرآن بهذه الشبهة، ونالوا من قدسيته، فعدوه من صنع البشر الذين يعدّلون أحكامه طبقاً للحوادث والظروف، ورأوا أنه لو كان من عند الله ما اعتراه النسخ والتبديل لأنه يعلم طبيعة البشر ابتداء. وهي مطاعن هامة، وشبهات قوية ستتعرض لها في حينها، ونتلمس الرد عليها في إبانها قدر المستطاع.

ومن خصائص القرآن احتواؤه على آيات محكمات وأخر متشابهات، وهذا التقسيم راجع إلى النص القرآني الصريح الوارد به لقوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾(1).

طعن المستشرقون في هذه الخاصية القرآنية مطاعن عدة، منها: انتفاء الحكمة في إنزال المتشابه حينما أراد الله لعباده البيان والإرشاد والهدى، ومنها: ما الحكمة من الآيات المتشابهات التي لا يعلمها إلاّ أولو العلم والعرفان؟ ومنها: اختلاف تأويل الآيات المتشابهات والتي تقود إلى مجادلات كلامية تؤثر على العقيدة الإسلامية من أساسها، ومنها: الغموض والإبهام الذي قد ينتج عن تفسير هذه الآيات والذي يؤدي إلى تفرقة الأمة، وغيرها من الشبهات كثير، وسنورد جلّها، ونحاول الرد عليها في مكانها.

هذه هي أهم خصائص القرآن الكريم، وقد تعرض لها المستشرقون بحثاً ودراسة، وأوردوا عليها مطاعن عدة، حاولوا من خلالها التشكيك في صحة القرآن الكريم وقدسيته وصدوره عن الله، وحاولوا الطعن في جمعه وكتابته، وحاولوا نفي إعجازه ومعرفته بالغيب ماضياً ومستقبلاً، وحاولوا إيراد مصادر عديدة له قسموها بين المصادر الخارجية والداخلية، وأجهدوا أنفسهم في تلمس هذه المصادر وإعادة الأحكام القرآنية إليها، وحاولوا التشكيك في صحة أسلوبه وعظمة بيانه، وعلى العموم فقد حاولوا بكلِّ السبل وشتى الطرق تلمس مواطن الضعف فيه، وإظهار ناسخه ومنسوخه، والتفرقة بين خصائص مَكِّيَّة ومدنيَّة، وإيراد الشبهات على محكمه ومتشابهه، كل ذلك من أجل معارضته من أساسه، ونقض أحكامه، والتدليل على بشريته، والطعن في ظاهرة الوحي الإلٰهي ووصف الرسول بصفات دميمة عند تلقي

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

ذلك الوحي من خالقه، وإرجاع هذه الظاهرة إلى الأمراض النفسية والبشرية، ونفي الاتصال الخفي بين النبي وخالقه عن طريق الوحي والإلهام.

هذه القضايا مجتمعة سنشير إليها في دراستنا، مُحَاولين إيراد شبهات المستشرقين عليها، ثم الرد على هذه الشبهات طبقاً لأدوات البحث المتوفرة لدينا.

ونريد الإشارة من جديد إلى أن شبهات المستشرقين التي سنشير إليها حول القرآن الكريم لا يجمعها مصدر علمي واحد وإنما وجدناها متناثرة ومتفرقة في العديد من المراجع والمباحث، وغالباً لم تسعفنا هذه المراجع في نسبة هذه الآراء لأصحابها، ولا إلى المصادر التي استقوا منها، فلا نملك بالتالي توثيق هذه الشبهات جميعاً، وإن كنا سنحاول ردّ كل شبهة إلى مصدرها طبقاً لما نملكه من شواهد عليها، وقد وجب علينا التنويه إلى هذه الصعوبات المنهجية لقلة المصادر التي تناولت هذا الموضوع الذي نحن بصدد دراسته.

سنقسم هذا الفصل إلى عدة مباحث كالآتي:

1 ـ **المبحث الأول**: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم.

2 ـ **المبحث الثاني**: المستشرقون ومصادر القرآن الكريم.

3 ـ **المبحث الثالث**: المستشرقون والوحي الإلهي.

4 ـ **المبحث الرابع**: المستشرقون وجمع القرآن وترتيبه وكتابته.

5 ـ **المبحث الخامس**: المستشرقون وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف.

6 ـ **المبحث السادس**: المستشرقون والقرآن المكي والمدني.

7 ـ **المبحث السابع**: المستشرقون ومعضلة النسخ القرآني.

خاتمة الفصل الأول.

المبحث الأول

المستشرقون وترجمة القرآن الكريم

أشرنا في الجزء الأول من كتابنا «الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية» إلى ما ذهب إليه «ريتشارد سُودِرَن» في كتابه «صورة الإسلام في أوروبا في

العصور الوسطى» من أن «بطرس المبجل» رئيس دير كلوني CLUNY الشهير رعى أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية، فقد عهد بهذه الترجمة إلى العالم الإنجليزي Robert Ketton بمساعدة الألماني «هرمانوس» وراهب إسباني آخر مجهول الاسم، وقد استغرقت هذه الترجمة ثلاث سنوات من 1141م إلى 1143م.

اتّصفت هذه الترجمة بالتعليقات على القرآن الكريم بحيث أصبحت لا تنطبق والمعاني الواردة به، لما شابها من تصرف وحذف وتغيير. كما اتسمت هذه الترجمة بتعليقات وملاحظات لدحض الآيات القرآنية، وتغيير أحكامها، وبالتالي لم تكن ترجمة حرفية أو لفظية للقرآن، كما لم تتناول معانيه طبقاً لما ورد به من أحكام يعتد بها، ومعاملات دنيوية سَطَّرها. ولا يمكننا اعتبار هذه الترجمة صحيحة طالما شابها التحريف والنقد والتعليق. وإن كنا لا ننكر أهميتها باعتبارها المَعْلَم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلامية في أوروبا الغربية[1]، وباعتبارها الركيزة الأساسية والمأمونة للبدء بدراسات حقيقية وجدية ومعقولة حول الإسلام. وكان الهدف من وراء هذه الترجمة ليس نشر التعاليم الإسلامية بين ربوع المسيحيين بقدر ما هي وسيلة علمية رأى منفذوها سلوكها لإطلاع المسيحيين على هذا الكتاب لنقضه، ومعارضته والرد عليه ومنع المسيحيين من اعتناق مبادئه ومعتقداته.

والقول الذي أشرنا إليه بمصادره يناقض ما ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي «ستاينبرغ» في كتابه «الطباعة خلال 500 سنة» من أن أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، هي تلك التي قام بها «يوهانس أبورتيوس» الذي ترجم القرآن إلى اللاتينية، في مدينة «بال» السويسرية عام 1542م. ويقول هذا المؤرخ: إن هذه الترجمة حملت يومها مقدمتين: إحداهما لمارتن لوثر، والأخرى لمساعده ويده اليمنى «مياكنتين»، أحد كبار علماء عصره المعروفين[2].

ونحن لا نستطيع الركون إلى ما ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي في هذا الصدد لأن

---

(1) a) M.T. d'Alverny; «Deux traductions latines du Coran au moyen age». Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age, XVI, 1948, 69 - 131.

b) Kritzeck; «Robert of Ketton's Translation of the Quran». Islamic quarterly, 11, 1955. pp: 309 - 312.

(2) الشيخ طه الولي، القرآن الكريم في الاتحاد السوفياتي، مجلة الفكر العربي العدد الحادي والثلاثون. مارس 1983م، السنة الخامسة، ص 286.

معظم المصادر الأجنبية تشير إلى الترجمة القرآنية التي أشرف عليها «بطرس المبجل». كما أن الشواهد العلمية تؤكد ذلك عندما بدأت الدراسات العلمية تنصبُّ على الإسلام وأهله من خلال تلك الترجمة التي استند إليها العديد من علماء الغرب لمناقضة الإسلام، ومحاربته، من خلال المبادئ الواردة في كتابه المقدس، وهو المبدأ الذي يستند إلى الاطلاع على العدو ومصادره لفهمه، والاطلاع على أسباب قوته وضعفه، ولمقارعته بنفس سلاحه وحجته. ولعل المؤرخ الإنجليزي أراد الإشارة إلى طبع ترجمة «بطرس المبجل» بمدينة «بال» عام 1523م والتي قام بنشرها «ببليناد» في ذلك التاريخ.

وتوالت ترجمات القرآن الكريم إلى اللاتينية، ولكننا لا نستطيع أن نطلق عليها بحق «ترجمة» لأنها كما ذكرنا مشفوعة بتعليقات وتحليلات، وكتابة مقدمات طويلة حافلة بالتشويه، والإضافة والتعليقات انصبت كلها على دحض القرآن، وعدم صحة مصادره، واستناده إلى المصادر اليهودية والمسيحية.

ونريد التنويه إلى أنه قد سبق للمسلمين ترجمة القرآن الكريم إلى العديد من اللغات المستخدمة إبان نهضتهم وسيطرتهم على العلوم والمعارف الإنسانية. وترجمت كذلك الرسائل والمواثيق والعهود التي أبرمها وبعث بها الرسول إلى معاصريه من الملوك والحكام، فقد ترجمت رسائل الرسول إلى اليونانية، والفارسية، والقبطية، والحبشية في السنة السادسة أو السابعة للهجرة[1].

كما أثبت المستشرقون ترجمات قديمة للقرآن الكريم إلى السريانية، زمن ولاية الحجاج بن يوسف في خلافة «عبد الملك بن مروان»[2].

ويذكر المستشرق الفرنسي المسلم «مونتاي Monteil» أن الفيلسوف اليوناني «نقيطاس»، الذي عاش في القرن الثالث الهجري قد نقل القرآن إلى اليونانية وهو يشتمل على الترجمة والتعليقات والنقد والرد شأن بقية المترجمين الأوائل[3].

أما ترجمة القرآن إلى لغات الأقوام التي انتشر فيها الإسلام فقد كانت قديمة جداً

---

(1) محمد حميد الله، فهم القرآن لمن لا ينطق بلغة الضاد، الندوة العالمية حول ترجمات معاني القرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ص 53.

(2) Mignana; An ancient cyriac translation of the Quran.

(3) Monteil (M). L'Islam, Paris, 1963, p.8.

كالترجمة الكاملة إلى الفارسية، والتركية، والهندية، والسندية. بل إن ترجمات القرآن الكريم وصلت إلى 140 لغة أجنبية في الوقت الحاضر(1).

ولكن الذي يهمنا في هذا السياق هو ترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية أولاً ثم إلى اللغات الغربية المعاصرة ثانياً، نظراً لتحديد دراستنا بالمستشرقين وهم القادمون من هذه الأصقاع والمتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية.

فبعد ترجمة القرآن الكريم الأولى إلى اللاتينية تحت رعاية «بطرس المبجل»، منذ عام 1143م، تلتها ترجمات لاحقة أهمها تلك التي أنجزها «توماس هينكلمان T. Hinklemann» عام 1694م، ثم تلتها ترجمات أخرى لاتينية أشهرها ترجمة العلامة الأب «مارّاتشي» L. Marracci الذي قضى فيه أربعين سنة من عمره بحيث استقى ترجمته من المصادر العربية الأصلية، وتمت طباعة هذه الترجمة بمدينة بادوا عام 1698م.

وبعد طبعة وترجمة «مارّاتشي» للقرآن الكريم تلته بعد حين من الزمن ترجمة العالم الألماني «جوستاف فلوجيل G. Flügel» إلى اللغة اللاتينية أيضاً، وقد كان لهذا العالم فضل السبق في تدبيج أول قاموس لألفاظ القرآن الكريم.

وعندما ينظر الباحث إلى تراجم القرآن الكريم إلى اللاتينية في هذه الأزمنة المتقدمة والمشوبة بالتعصب الكنسي ضد الديانة الإسلامية ومؤسسها؛ يلاحظ عدم قيامها على مبدأ البحث العلمي النزيه، إمَّا لسوء نية أصلاً، وإمَّا لجهل القائمين باللغة العربية وبلاغتها واشتقاقها، ويؤخذ على هذه الترجمات العديد من الهنات والسقطات العلمية منها: استنباطها للعديد من المبادئ الإسلامية التي تخالف الشريعة الحقة والتي استنتجها الدارسون من خلال هذ الترجمات الفاسدة، ومنها كثرة التصرف في هذه الترجمات من الحذف والتغيير والتبديل والتقديم والتأخير طبقاً لهوى المترجمين وأحكامهم المسبقة، ومنها: تصيّد القراءات الشاذة ومحاولة تفسيرها بحجج تتلاءم وما جبلوا عليه من التهجم على مؤسس الإسلام والمسلمين، ومنها: أن جل هذه الترجمات قد أكدت ـ دون سند علمي ـ أن القرآن الكريم هو من وضع النبي وأصحابه، وأنه ليس منزلاً عليه من الله، وأنه يشوبه التناقض والنسخ والنقصان من حيث الأسلوب والبلاغة والأحكام.

(1) Hamidullah (M.) Translation of the Quran in every language.

أمّا أهم الترجمات إلى اللغات الغربية الحديثة، فإنه يمكن إجمالها إلى ترجمات ألمانية، وفرنسية، وإنجليزية.

إن أهم الترجمات الألمانية تلك التي قام بها «شفيجر» Schweigger وأصدرها بمدينة «نورمبرج» عام 1616م. و«بويزن Boysens» عام 1773م. و«أولمان Ullmann» عام 1840م. و«روكارت Ruckert» عام 1888م. و«هيننيج Henning» عام 1901م.

ولعل أهم ترجمة حديثة إلى اللغة الألمانية تلك التي قام بها المستشرق الألماني «رودي باريت R. Barret» وذلك بعد اطلاعه العميق والواسع على تفاسير الطبري والزمخشري والبيضاوي.

ولو اطلعنا على منهجه في هذه الترجمة لرأيناه يسلك هو الآخر سبيل زملائه في إضافة تعبيرات ومعانٍ معينة لربط سياق الكلام كما قال. وهو منهج سلكه أغلب المترجمين وقد بيّنا لك عيوبه.

ويحاول «باريت» تبرير هذه الترجمة المحرّفة في قوله: «إن طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة، وأحياناً ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح، وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات... وقد أدخلت في ترجمتي إضافات معينة هنا وهناك لربط سياق الكلام»(1).

وأهم ترجمات القرآن إلى الفرنسية تلك التي قام بها «دورييه» Deryer عام 1647م، و«سافاري» Savary عام 1783م، و«كازيميرسكي» Kazimirski عام 1832م، و«مونتيه» Montet عام 1929م، و«بلاشير» Blachére عام 1947م، وقدم لها بدراسة نقدية هامة أطلق عليها «المدخل إلى القرآن».

وأهم ترجمات القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية تلك التي قام بها «روس» Ross عام 1648م، وقد استقاها من ترجمة «دورييه» الفرنسية، و«جورج سيل» G.Sale التي طبعت سنة 1734م والتي استند فيها إلى ترجمة الأب «ماراتشي» اللاتينية، و«رودوال» M.Rodwell سنة 1861م، و«بالمر» Palmer الذي أشرنا إلى دوره السياسي كمستشرق وَقَفَ حياته على خدمة أغراض استعمارية بحتة، وقد لاقى مصيره المحتوم

---

(1) د. ميشيل جحا، هلموت ريتر، ورودي باريت، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 346.

بجزيرة سيناء جزاءً وفاقاً لعمله، فقد قام هذا المستشرق بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، وصفت بالدقة والشمولية بالرغم من النقد الذي وجّهه إليها «هاملتون جب H.Gibb» بأنها حرفية غير مكافئة، وقال عنها «استانلي لين بول» بأنها يعوزها الإنضاج[1].

ولعل من المفيد إيراد ما دبّجه «بالمر» عن الصعوبات الناجمة عن ترجمة القرآن للّغة الإنجليزية، لأن أقواله هذه تصدق على بقية الترجمات الأخرى فهو يقول: «إن ترجمة القرآن كما ينبغي هي مهمة عسيرة جداً، ومحاكاة القافية والإيقاع من شأنه أن يعطي القارئ الإنجليزي رنيناً مصطنعاً غير موجود في الأصل العربي. ونفس الاعتراض ينهض ضد استعمال أسلوب الترجمة الرسمية للكتاب المقدس ونقله بلغة متألقة أو مستفخمة سيكون أمراً غريباً عن روح الأصل». ويقول عن منهجه في الترجمة: إنه قد ترجم كل جملة بالقدر من الحرفية الذي يسمح به الاختلاف بين اللغتين، وحينما يكون التعبير خشناً أو مبتذلاً في العربية، فإنه لا يتردد في نقله بلغة إنجليزية مماثلة، حتى لو كان النقل الحرفي ربما يصدم القارئ[2].

اختلف المسلمون في جواز ترجمة القرآن الكريم من اللغة العربية أو منعه، وأجمع المبيحون له على استحالة ترجمته الحرفية، وإمكانية ترجمة معانيه، لأنه نزل بلسان عربي مبين، وأن إعجازه يشمل اللفظ والمعنى، كما أن التعبد بتلاوته لا يكون إلاّ بهما[3].

ولكن القرآن كتاب هداية، وإرشاد، ويؤكد عمومية الرسالة المحمدية وعالميتها، والأمر يقتضي ترجمة معانيه وأحكامه إلى الألسنة الأخرى لتهتديَ به الأقوام الأخرى غير العربية، ويستحيل وصول هذه الهداية دونما ترجمة أحكامه وأوامره ونواهيه إلى لغات تفهمها تلك الأقوام، ومن هنا كان أنصار المبيحين لترجمته أكثر حجة ومنطقاً من أنصار المانعين لها.

وقد بلغ الزمخشري غايته في جواز ترجمة القرآن الكريم عند تفسيره للآية

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ص 44.
(2) المرجع السابق، ص 45.
(3) د. محمد الدسوقي، في تاريخ القرآن وعلومه، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، الطبعة الأولى 1983م، ص 213.

الكريمة ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1] عندما قال لم يبعث رسول الله ﷺ للعرب وحدهم، وإنما بعث إلى الناس أجمعين، بل إلى الثقلين وهم على ألسنة مختلفة، فإن لم يكن للعرب حجة على الله لفهمهم القرآن بلغتهم، فلغيرهم من الأعاجم الحجة، قلت: لا يخلو إمّا أن ينزل بجميع الألسنة أو واحد منها، ولا حاجة لنزوله بجميع الألسنة، لأن الترجمة تنوب عن ذلك، وتكفي التطويل، فبقي أن ينزل بلسان واحد، فكان أولى الألسنة لسان قوم الرسول، لأنهم أقرب إليه، فإذا فهموا عنه وتبينوه وتنوقل عنهم وانتشر، قامت التراجم ببيانه وتفهيمه كما نرى الحال، ونشاهدها في كل أمة من أمم العجم»[2].

ونحن لا نناقش في هذا المبحث إباحة ترجمة القرآن أو منعه، لأننا مقيدون بدراسته من حيث عمل المستشرقين فيه، ولكننا نقر ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، ونحث عليها، ونطالب القادرين عليها بالقيام بها لما لهذا العمل من فوائد جمّة تؤدي إلى انتشار كتاب الله فيهتدي به أقوام، ويطّلع على معانيه وبلاغته وأحكامه آخرون.

والذي يهمنا في هذا المبحث الإشارة إلى خصائص ترجمة القرآن الكريم من قِبَلِ المستشرقين بعد أن أشرنا إلى الترجمات الهامة التي دبّجت حوله باللغات الغربية الهامة. فنلاحظ أن الغرض العام الذي حاول المستشرقون الوصول إليه من هذه الترجمة، هو تحقيق أهداف دينية صرفة، ذلك أن «بطرس المبجل» الذي أشرف ورعى الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم قصد من وراء ذلك إطْلاع علماء الغرب ومثقفيه على الكتاب المقدس الإسلامي، حتى يتمكنوا من معارضته، ودحض أحكامه، واختلاق الثغرات في بنائه المتكامل المحكم، والافتئات على بلاغته المعجزة، والدسِّ فيه بما يخدم مقاصدهم الخسيسة. ومن هنا جاءت تلك الترجمة مبتسرة، ومغيّرة للعديد من معاني الآيات وأحكامها وصدرت وذيلت بتعليقات وانتقادات متحيزة وأشار «بطرس المبجل» صراحة إلى أن مشروعه هذا لم ينل القبول والرضا من أقرانه، إلاَّ أنه حاول الدفاع عن فكرته، وبيان الغرض الذي سعى إلى تحقيقه، وهو الاطلاع على أفكار الخصوم ودراستها، لبيان سذاجتها ومقارعتها بالدليل والبرهان الذي يناقضها،

(1) سورة إبراهيم، الآية: 14.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف، جزء 2، طبعة البابي الحلبي، ص 366.

بل إنه لم يتيسر له ذلك فلا أقل من منع المسيحيين من اعتناق ديانة الإسلام بعد إطْلاعهم على ما جاء في القرآن من مبادئ وأحكام لا تشجعهم على ذلك حسب نظره.

فإذا ما انتقلنا من تلك الفترة المليئة بالتعصب، والتي استخدمت فيها النصوص الدينية لمقارعة الإسلام بعد أن فشلت الوسائل العسكرية لمقارعته، وتتبعنا خصائص وأهداف الترجمة القرآنية في الفترات اللاحقة لها لوجدنا استمرارية هذا الهدف أيضاً. وبيان ذلك أنه عندما عجزت الحروب الصليبية عن تحقيق مآربها للقضاء على العالم الإسلامي وديانته اتجه المفكرون الغربيون إلى وسائل أخرى ثقافية منها نشر التبشير المسيحي بين ربوع العالم الإسلامي. وهذا التبشير يقتضي بداهة تعلم لغة وكتب وفلسفة الأقوام المراد نشر المسيحية بين ربوعهم، ولا يتأتى هذا العمل إلاّ إذا حذق المبشر اللغة العربية، واطلع على التعاليم والمبادئ والأحكام الإسلامية من خلال كتابه المقدس. ومن هنا كانت ترجمة القرآن الكريم التي قام بها أولئك الأقوام لتحقيق هذه المرامي والأهداف. واستمرت هذه النظرية سارية المفعول إلى حين انتشار المدّ الأوروبي وسريانه على العالم الإسلامي إبان فترة الاستعمار الأوروبي الغربي الحديث. وقد التجأ الباحثون الغربيون إلى ترجمة القرآن الكريم في هذه المرحلة لتحطيم معنويات الشعوب الإسلامية، وكسر معتقداتها، والطعن في مقدساتها وذلك من خلال الشبهات التي يحاولون استخراجها من القرآن الكريم، ومن هنا جاءت تلك المطاعن عليه والتي تتناول مصادره، وكيفية جمعه، والتشكيك في الوحي المنزل عليه وغيرها من الشبهات التي سنتناولها في مقبل المباحث.

وإذا ما تقدمنا قليلاً في مجال بيان خصائص ترجمة معاني القرآن الكريم بعد أن عرفنا المرامي والأهداف التي سُعِيَ إلى تحقيقها؛ لوجدنا أنه قد استحال على هؤلاء المترجمين إيراد ترجمة وافية وكاملة للقرآن الكريم. لأن ترجمة القرآن الوافية والكاملة تتطلب معرفة جميع معاني القرآن الأوليّة والثانوية. ونقصد بالمعاني الأولية ما يستفاد من ألفاظ القرآن وما يفهم من تلك الألفاظ ابتداءً، ولا يختلف أحد في فهمه، أمّا المعاني الثانوية للقرآن فهو ما يستفاد من الكلام زائداً على معناه الأولي، وهذا المعنى يتغير بتغير التوابع، فيختلف باختلاف أحوال المخاطبين وقدرتهم على الفهم، والاستنباط، ومن الاستحالة ترجمة القرآن الكريم بمعانيه الأولية والثانوية لأنها مناط بلاغته وإعجازه أسلوباً ومعنى، ويستحيل على المترجم بلوغ مرامه في هذا الصدد لعدم قدرة محاكاة القرآن على نقل تلك المعاني إلى لغة المترجم الأصلية. ومن هنا

نلاحظ على تلك الترجمات تلك الركاكة اللفظية، وعدم دقة المعنى المترجم، بل وأحياناً تناقض الترجمة عن الأصل وهو من أخطر الأمور.

وإذا أراد المترجم القيام بترجمة حرفية للقرآن الكريم كما فعل «بالمر» فإن الأمر يقتضي وجود مفردات في لغة الترجمة مساوية لمفردات القرآن، ووجود ضمائر وروابط في لغة الترجمة مساوية لروابط القرآن[1].

وإذا قمنا بتطبيق هذه القاعدة على ترجمة القرآن الكريم، أو اطلعنا على بعض التراجم الحرفية المنجزة أصلاً لوجدنا قصور هذه الترجمة واستحالتها أيضاً لعدم تساوي مفردات القرآن وضمائره وروابطه باللغات الأخرى، ولعدم اتسام تلك الترجمات بذلك الرنين اللذيذ الذي يحس به السامع عند تلاوته القرآن بالعربية، ولعدم تكافؤ الألفاظ في اللغتين مما يضيّع العديد من معاني القرآن بل وتعارض الآيات مع بعضها من حيث الأحكام.

ومن أهم خصائص ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية اتسام معظم تلك الترجمات بالتشويه المتحيز، بحيث جاءت بعيدة عن الموضوعية والأمانة العلمية، مع تذييل معظم تلك الترجمات بمقدمات وتعليقات نقدية تشتمل جميعها على نقض للقرآن، ومحاولة سيئة النية لتغيير أحكامه، وتأويل آياته تأويلاً خاطئاً لا يتسق وما يفهم من عباراته وألفاظه، فاتسمت هذه الترجمات بالتحريف، والتزوير، والتشويه، الأمر الذي جعله هدفاً مناسباً للشبهات الأخرى الناجمة عنها.

إن العديد من مترجمي القرآن الكريم لا يحسنون اللغة العربية، ولا يتقنونها إتقاناً تاماً. لأن من شروط الترجمة العلمية الصحيحة معرفة المترجم للغة الأصل ولغة الترجمة معرفة كاملة لأساليبهما، وخصائصهما، وقواعدهما، وأن تكون الترجمة وافية بجميع معاني النص المترجم وشمولية مقاصده، وأن تكون صيغة الترجمة مستقلة عن النص الأصلي بحيث يستغنى بها عنه، وتحل محله لفظاً ومعنى.

ولو طبقنا هذه الشروط على مترجمي القرآن لوجدنا نقصانها لدى العديد منهم ومن هنا كانت ترجمة القرآن ناقصة مبتورة لم تؤد أبداً إلى معرفة النص الإلهي لفظاً ومعنى في الغالب الأعم. ولو أتينا بنماذج من هذا القبيل لرأينا ذلك القصور والغموض

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص 146.

والإبهام الذي يشوب هذه الترجمات ويجعلها بعيدة عن الكمال[1].

هناك خاصية أخرى للقرآن الكريم يستحيل وجودها مترجمة ترجمة كاملة، وهي أن الكثير من أساليبه لم يجر على الحقيقة، وإنما المراد به المجاز. والأسلوب المجازي للعديد من الآيات القرآنية وصوره المتباينة تجعل من ترجمته أمراً عسيراً، لأن صور المجاز تختلف في اللغات، والمترجمون ينقلون ظواهر الكلام إلى لغاتهم، ويغفلون عادة عن بواطنه بل ويجهلونها في الغالب الأعم، فتستحيل بذلك تلك الترجمة الدقيقة، بل وتأتي مبتسرة وخارجة عن المفهوم العام للأصل بل وتناقضه أحياناً.

وخلاصة القول: إن الصعوبات الناجمة عن ترجمة القرآن الكريم بحرفيته إلى اللغات الأجنبية تتحدد في إعجازه اللفظي بحيث يستحيل معه ترجمته اللّهم إلاّ إذا اقتصرت هذه الترجمة على معناه وتفسيره، كما أن الترجمة تفقد القرآن روعة نظمه، وبلاغة أسلوبه، وحلاوته وطلاوته التي تؤثر في النفوس أبلغ تأثير، كما تشتمل هذه الترجمة على تأويلات وتفسيرات لبعض العبارات والألفاظ ينأى بها عن معناها الصحيح فتأتي مناقضة للمقصود.

ولكن لترجمة القرآن من قِبَلِ المستشرقين آثاراً بعيدة المدى، شديدة الخطر، بالغة الدقة من أهمها أن هناك أقواماً وشعوباً اطلعوا على هذه الترجمات، واستنبطوا منها ما شاؤوا من نتائج دينية وعلمية بعيدة الخطر، فمن خلال هذه الترجمات اطلعوا على مبادئ الإسلام وأحكامه، فدرسوها، وحاولوا معارضتها ومناقضتها بل وتسفيهها. ومن خلال هذه الترجمات وَقَفَ العديد منهم حياته وأفناها على دراسة الإسلام وتراثه وحضارته وتاريخه. ومن خلال هذه الترجمات اطلعوا على عقليات الشعوب الشرقية، درسوا أحوالها، وتتبعوا طبائعها، وبينوا خصائصها، تمهيداً للاستيلاء عليها واستعمارها. ومن خلال هذه الترجمات أورد المستشرقون تلك الشبهات التي وصفوا بها الإسلام وكتابه المقدس، فمنها حكموا على أنه ليس كلام الله ولكنه من صنع البشر، ومن خلالها تلمسوا له مصادر داخلية وخارجية، ومن خلالها أنكروا إعجازه وعدم انتظام أسلوبه وقوة بلاغته وهي مباحث سنتعرض لها في مقبل دراستنا. ولقد

---

(1) انظر في هذا الصدد النماذج التي أوردها الدكتور محمد صالح البنداق في كتابه «المستشرقون وترجمة القرآن الكريم» منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1980م.

بدأنا بترجمة القرآن حتى نسير من الناحية العلمية وفق منهج دقيق متتابع لدراستنا، ذلك أن الترجمة هي التي فتحت للمستشرقين باب الطعن والشبهات على القرآن الكريم، واقتضى الأمر منّا الإشارة إلى خصائص هذه التراجم وتأريخها، وأهم صنّاعها حتى نسير في خطتنا التي ـ رسمناها في مقدمة بحثنا ـ بتسلسل للمواضيع يؤدي أولها إلى آخرها في تناسق مرتب ومنظم ينقل القارئ من فكرة إلى أخرى طبقاً لمنهج علمي حاولنا أن يكون صارماً قدر الإمكان.

وإذا كانت الترجمة الحرفية للقرآن الكريم مستحيلة، فإن ترجمة معانيه وتفسيره ممكنة، فلهذا سلك المستشرقون هذا السبيل، ووصلوا من خلال هذه الترجمات إلى دراسة العديد من القضايا أهمها مصادر القرآن الكريم وهي الدراسة التي سنتناولها في المبحث المقبل، فما مصادره طبقاً لرؤيتهم يا ترى؟.

المبحث الثاني

المستشرقون ومصادر القرآن الكريم

يؤمن المسلمون إيماناً مطلقاً بأن مصدر القرآن هو الله سبحانه وتعالى، الذي أنزله على النبي مدة البعثة، وهذا الإيمان من الأمور التعبدية الاعتقادية التي لا مجال للشك فيها.

أما المستشرقون فهم لا يؤمنون بالمصدر الإلٰهي للقرآن الكريم، وحاولوا أن يتلمسوا العديد من المصادر أجهدوا أنفسهم للحصول عليها وتبريرها لإرجاع مصادر القرآن إلى عدة عوامل داخلية وخارجية حاولوا البرهنة عليها ما استطاعوا فلم يفلحوا.

ويرى المستشرق المجري «جولدزيهر Goldziher» أن الرسول خلال النصف الأول من حياته اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترّها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته[1]. واختلطت هذه الأفكار بما يلاحظه من قساوة الحياة، واضطهاد الفقراء، وطغيان الأغنياء بمكة، فتملكه شعور بأن الله يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم إلى ضلالهم

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، ص 7، بدون تاريخ.

من الخسران المبين، أي أنه أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه أي «منذره ومبشره»[1].

ويصف «جولدزيهر» وصف القرآن ليوم القيامة وأهوالها والكوارث التي ستنجم عن حدوثه، وإنذاره بنهاية العالم، وبيوم الغضب والحساب، وانتهى إلى نتيجة مفادها أن ما يبشر به الرسول والمتعلق بالدار الآخرة ليس إلاّ مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً، وأقام عليها هذا التبشير. ولقد أفاد من تاريخ العهد القديم ـ وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء ـ ليذكّر على سبيل الإنذار والتمثيل، بمصير الأمم السالفة الذين سخروا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم، ووقفوا في طريقهم، وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم[2].

وفي مجال الفقه ذكر «جولدزيهر» أن الإسلام أقر بعض فقه الجاهليين وأحكامهم، مما لم يتعارض مع مبادئ الإسلام فأخذ ـ على رأيه ـ من قوانين أهل مكة أحكامها وأخذ من فقه أهل المدينة، وهو في نظره أقل تطوراً من فقه أهل مكة، ولذلك فإن فقه أهل الحجاز كان من جملة المنابع التي غرف منها الفقه الإسلامي[3].

ويقول المستشرق الإنجليزي «هاملتون جب» H.Gibb: «إن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني: إن محمداً نجح، لأنه كان واحداً من المكيين»[4].

ويذهب «مونتجمري وات M. Watt» إلى أن السور القرآنية الأولى التي تتحدث عن الوحدانية تضع القرآن في مرتبة الوحدانية اليهودية المسيحية نظراً لمفاهيمه عن الله

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الخامس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 1970م، ص 483.

(4) GIBB (H.) Mohamedanisme, p. 27.

الخالق، ويوم البعث والحساب. أما السور القرآنية الأخيرة فإنها تقترب كثيراً من التعاليم الإنجليزية القديم منها والحديث[1].

ويناقش «مونتجمري وات» كيفية وصول المؤثرات اليهودية والمسيحية إلى النبي، وهو في نقاشه ينفي معرفة النبي للقراءة والكتابة خلافاً للكُتّاب الغربيين الآخرين الذين لا يستطيعون إدراك هذه الحقيقة طالما كانوا يعتقدون أن محمداً بصفته تاجراً ماهراً فلا بد أن يكون ملمّاً بالقراءة والكتابة، ويفسرون إصرار المسلمين على أميته كسند لإثبات معجزة القرآن وأصله الإلهي ليس إلاّ. ولكن «مونتجمري وات» ينفي اطلاع محمد المباشر على الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين وإن كان لا يستبعد وصول تعاليمهم إليه شفاهاً[2].

وللتدليل على صحة استنتاجه فهو يقترح عدة افتراضات منها: إمكانية مقابلة النبي لبعض رجال الدين اليهود والنصارى، ومجادلته لهم ومناقشته معهم بعض القضايا الدينية، ومنها: إمكانية مناقشته للعرب النصارى وللقادمين من الحبشة واليمن وهم يعتنقون المسيحية، ومبادلته بعض الأفكار الدينية معهم، ومنها: وجود جالية يهودية كبيرة بالمدينة وربما تكون مجادلتهم له واختلاطه بهم قد أديا إلى تشرّبه بعض أفكارهم الدينية.

إن دفاع «مونتجمري وات» عن صحة الرسالة النبوية، وصدق الرسول، لا تنفي اعتقاده هو الآخر بعدم ألوهية القرآن الكريم وتأثره بمصادر خارجية آتية من الديانتين اليهودية والمسيحية.

ويرى المستشرق الفرنسي «بلاشير Blachére» أن التشابه الحاصل في القصص القرآني مع القصص اليهودي المسيحي يعزز بشرية القرآن وتأثره بالعوامل الخارجية، خاصة أنه قد استنتج هذا التأثير المسيحي واضحاً في السور المكية الأولى، والناتج عن تلك العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة[3].

وذهب المستشرق الفرنسي «كليمان هوار» K.Huoar إلى أن المصدر الرئيس

---

(1) WATT (M.) Mahomet; tr. f. Odile Mayot, Payot, Paris, 37, S.D.

(2) المرجع السابق، ص 37.

(3) BLACHÉRE (R.) Le problème du Mahomet, P.U.F. Paris, 1952, p. 60.

للقرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، للتشابه الكبير بينهما في الوحدانية، ووصف الآخرة، وقصص أنبياء العرب القدماء. وزعم هذا المستشرق أن المسلمين قد محوا شعر أمية وحرّموا إنشاده ليستأثر القرآن بالجدة، وليصبح النبي هو المنفرد بالوحي الإلٰهي[1].

وذهب المستشرق «بور Power» مذهب «هوّار» حيث ذكر أنه حيث يوجد تشابه بين شعر «أمية» والقرآن، فإن ذلك يدل على أن الرسول أخذ من «أمية» لأنه أقدم من الرسول[2].

وأورد المستشرق «تسدال Tisdal» شبهات الناقدين لمصدر القرآن الكريم، واتهامه في مصدره الإلٰهي منها أبيات منسوبة إلى «امرئ القيس» وتحتوي على بعض التعبيرات القرآنية مثل:

دنت الساعة وانشق القمر — عن غزال صاد قلبي ونفر
أحور قد حرت في أوصافه — ناعس الطرف بعينيه حور
بسهام من لحاظ فاتك — تركتني كهشيم المحتظر[3]

ويذهب المستشرق الأب «هنري لامانس H. Lammens» إلى القول بأن محمداً عندما بلغ الثلاثين من عمره مرّ بأزمة دينية خانقة التجأ بسببها إلى الوحدة والعزلة والتأمل، تلتها مرحلة الأحلام والرؤيا المضطربة، متقززاً من مادية قريش ومشمئزاً من عبادتها للأوثان. فاعتنق الوحدانية وآمن بالبعث والحساب. ووجد نفسه متفقاً في هذه المعتقدات مع اليهود والنصارى. واعتقد أنه ما دام ليس هناك إلا إله واحد فليس هناك إلا وحي إلهي واحد. على العرب ألاّ يبقوا خارج هذا الإطار. فاعتقد أنه مدعو لنشر هذه الحقائق بين أبناء جلدته، وبلغتهم أيضاً. وهو دور متواضع محدد في صياغة الوحي العالمي باللغة العربية، مطوّع وفقاً لحاجيات وظروف كل شعب[4].

(1) CL HUOART; Journal Asiatique, X, vol; IV, 1940, p. 125.
(2) ديوان أمية، المقدمة، تحقيق مزدرش شولتيس.
(3) التهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، بحث في «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية» الجزء الأول، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ص 34.
(4) H. LAMMENS; L'Islam, Croyances et Institutions. IMP Catholique, Beyrout 3ème édition, 1943, pp: 34 - 35.

وألف «سيدرسكي Siderskey» كتاباً أطلق عليه «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء»(1) حاول أن يرجع القصص القرآني إلى المصادر اليهودية والمسيحية وتناول قصة خلق آدم، ونزوله من الجنة، وقصة إبراهيم والتلمود، وقصة يوسف، وقصة موسى، وقصة عيسى، وقصص داود وسليمان. وحاول إرجاع كل آية قرآنية تناولت إحدى هذه القصص إلى كتاب «الأغداه Aggadah» العبري والأناجيل المسيحية المختلفة. وقد استند في دراسته هذه إلى ما كان يذيعه المستشرق «كليمان هوار» من أن القرآن مستقى جميعه من المصادر اليهودية والمسيحية، وأكد له في رسالة مرفقة بمقدمة هذا الكتاب أنه سيجد المصادر الحقيقية للقصص القرآني والتي استقى منها مخبرو «محمد» معلوماتهم.

ومن مجموع الآراء السابقة وغيرها التي لم نشر إليها نستنتج أن المستشرقين يرجعون مصدر القرآن إلى عاملين رئيسين أحدهما داخلي وهو مستمد من أعراف الجاهليين ودياناتهم، ومن أوامر أولي الأمر، ومن أحكام ذوي الرأي والمكانة العالية بين أقوامهم. والآخر خارجي وهو مستمد من تعاليم الديانتين اليهودية والمسيحية.

ويجب علينا في هذا البحث التوجه إلى مصادر الفقه الجاهلي، حتى نعقد مقابَلَةً علمية بينها وبين بعض التعاليم الإسلامية لنرى مدى التطابق والاختلاف بينهما، ونحكم بالتالي على صحة دعاوى المستشرقين من عدمها. وإن كنا لا نتردد في القول منذ البداية من أن الإسلام قد استقى العديد من أعراف الجاهلية وتنظيماتهم الصالحة، وألغى الفاسدة منها. وهذا الحكم لا يدل إطلاقاً على بشرية القرآن الكريم لأن القضية أبعد من ذلك وأشد تعقيداً، ذلك أن مصادر الفقه الجاهلي التي أرجعناها إلى العرف، نقصد بها ما تعارف عليه الجاهليون من تصرفات، استقرت في قلوبهم، وتلقوها بالرضى والقبول، وأصبح لزاماً عليهم اتباعها، والتقيد بأحكامها. وكان العرف الجاهلي هو المصدر الأساسي للتشريع في الجزيرة العربية، كما كان مصدراً أساسياً للتشريع في أصقاع كثيرة من العالم، ولا يزال للعرف هذه المكانة التشريعية حتى يوم الناس هذا، وإن كان قد تقهقر مفسحاً للتشريع المكانة الأولى في هذا المجال.

إن العرف الجاهلي هو الذي نظم العديد من المسائل التشريعية، ولا يزال يطبق

---

(1) SIDERSKY; Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies de prophétes, Paris, Paul Geuthner, 1933, 161 pages.

حتى اليوم في بعض القبائل العربية في فض المنازعات التي تقع بين أفرادها، بل إن بعض مصطلحات العرف الجاهلي ما زالت باقية إلى الآن في العديد من الأصقاع العربية وهي أعراف صالحة أبقى عليها الإسلام ضمن ما أبقى من أعراف صالحة بعد أن ألغى الفاسدة منها.

وإذا تركنا العرف باعتباره المصدر الأول للفقه الجاهلي، فإن التعاليم الدينية التي كانوا يؤمنون بها تؤلِّف المصدر الثاني لفقههم، ونقصد بها ما كان يدين به أكثر الجاهليين من شريعة التعبد للأوثان والتقرب إلى الأصنام، فقد وضع سدنة المعابد والكهان أحكاماً لأتباعهم على أنها أحكام ملزمة يكون مخالفها في حكم المخالف للعرف[1].

بجانب العرف والأوامر الدينية تعتبر آراء أولي الأمر وأحكام ذوي الرأي والمكانة مصادر أخرى للفقه الجاهلي، وهي الأوامر والتعليمات الصادرة عن ملوك وسادات ورؤساء القبائل العربية. وهم يحملون صفتي التشريع والتنفيذ، وكثيراً ما تنظم هذه الأوامر الأمور التجارية. أمّا أحكام ذوي الرأي والمكانة فلها المكانة اللائقة في تنظيم أمور الجاهليين لما لهؤلاء الناس من رأي سديد، ومقدرة عالية في استنباط الأحكام وفض المنازعات والخصومات.

ونحن لا نستطيع التعرض إلى الأحكام التي قررتها هذه المصادر مجتمعة، ثم مقابلتها بالأحكام الإسلامية لاستنتاج التطابق والاختلاف بينها لأنه موضوع طويل يخرج عن مقصودنا، ولكن لا بأس من إيراد نماذج منها لنرى مدى تأثر الإسلام ببعض هذه الأحكام، ولنأخذ على سبيل المثال بعض الأحكام التعبدية وبعض المعاملات المتعلقة بالأحوال الشخصية.

يذكر الإخباريون أن قريشاً كانت تصوم يوم عاشوراء وأن النبي كان يصومه في الجاهلية أيضاً، وعندما هاجر إلى المدينة استمر في صيامه له، وأمر أصحابه بذلك أيضاً حتى أول السنة الثانية للهجرة، وبعد أن فرض الصيام أصبح صوم يوم عاشوراء اختيارياً.

---

(1) د. جواد علي، المطول في تاريخ العرب قبل الإسلام، المصدر السابق، الجزء الخامس، ص 479.

وهذا المثال يتجلى فيه اتباع النبي لبعض شعائر الجاهليين ثم إبطاله له، أو تركه اختياراً بعد أن تغيرت أحكام الصيام ومدته وشرائطه.

ومن شعائر الجاهليين التي أقرها الإسلام الاختتان، والاغتسال من الجنابة، وتغسيل الموتى وتكفينهم. ولكن لو درسنا الحج والعمرة لوجدنا إبقاء الإسلام على بعض شعائرهما وإلغاء بعض منها لتناقضهما وأحكامه.

فالطواف كان معروفاً في الجاهلية، وهو عندهم ركن من أركان الحج، ومنسك من مناسكه. وعدده عندهم سبعة أشواط، وكان الطائفون على صنفين: صنف يطوف عريان، وصنف يطوف في ثيابه. ويعرف من يطوف بالبيت عريان «بالحلة» أما الذين يطوفون بثيابهم، فيعرفون «بالحمْس»[1]. وعندما جاء الإسلام أقر الطواف حول الكعبة بسبعة أشواط، ومنع طواف العري، وحتم على الجميع لبس الإحرام.

أما بالنسبة إلى التلبية، فإن الجاهليين كانوا يلبون إبان حجهم. وذكر اليعقوبي أن العرب إذا أرادت حج البيت الحرام، وقفت كل قبيلة عند صنمها، فصلوا عنده، ثم لَبُّوا حتى يقدموا مكة، فكانت تلبياتهم مختلفة[2]. فأبقى الإسلام على التلبية وإن كان قد تغير مضمونها طبقاً لما نعرفه الآن من اقتصار التلبية على الله دون سواه.

كان الجاهليون يطوفون بين الصفا والمروة، ومنصوب عليهما صنمان هما أساف ونائلة، وكانوا يطوفون بهما سبعة أشواط، ووصف الإسلام مشي الحاج بين الصفا والمروة «بالسعي»[3] وأبقى على هذه الشعيرة.

ومن مناسك الحج الجاهلي الوقوف بعرفة في اليوم التاسع من ذي الحجة، ومن عرفة تكون الإفاضة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى. وهي نفس المناسك التي أبقى عليها الإسلام.

ومن مناسك الحج وشعائره في الجاهلية «رمي الجمرات» وهي الجمرة الأولى، والجمرة الوسطى، وجمرة العقبة. وأبقى الإسلام على هذه الشعيرة أيضاً. ولا زال الناس يتجشمون الصعاب للقيام بها نظراً للازدحام الشديد حولها. ونحن لا نرى لها تعليلاً لأن أحكام الله في رأينا ليست قابلة جميعها للتعليل.

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الثاني، ص170.
(2) اليعقوبي، أديان العرب، الجزء الأول، ص 225 وما بعدها.
(3) الطبرسي، مجمع البيان، الجزء الثاني، ص 45.

وإذا انتقلنا من العبادات إلى المعاملات، وجدنا أن العديد منها كانت معروفة في الجاهلية، وأبقى الإسلام عليها، وعدّل الفاسد منها وأبطلها. ولو اتخذنا الأحوال الشخصية كمثل على ذلك لاتضحت لنا القاعدة التي طالما كررناها وهي إبقاء الإسلام على العادات والأعراف الصالحة وإلغاء الفاسد منها.

كان الجاهليون يحرمون زواج الأب من ابنته، والجد من حفيدته، والأم من ابنها، والجدة من حفيدها، والأخ من أخته مراعاة لعلاقة الأصل بالفرع. وتسري قاعدة التحريم ذاتها من ابنة الأخ وابنة الأخت، ولكنهم كانوا يجمعون بين الأختين ويستخلف الرجل على امرأة أبيه، وهو نكاح المقت، فأقر الإسلام تحريم زواج الأقارب، وحرّم الجمع بين الأختين واستخلاف الرجل على زوجة أبيه[1].

وكان الصداق فريضة واجبة عند الجاهليين لصحة عقد الزواج، لأنه دليل على شرعيته. فإذا كان الأمر خلاف ذلك عد الزواج بغياً وسفاحاً وزنىً. وكان يفترض أن يدفع المهر للمرأة لأنه من حقها، إلاّ أن ولي أمرها عادة ما يستولي عليه كأيامنا هذه. وقد نهى الإسلام عن ذلك[2].

كان للجاهليين أنواع من الزواج، منه نكاح المقت وهو استخلاف الرجل أباه في زوجته، وقد حرمه الإسلام تحريماً قطعياً[3]. ومنه نكاح المتعة، وقد أشير إليه في القرآن الكريم[4]. وهو نكاح محدد بأجل معلوم، فإذا بلغ الأجل وقعت الفرقة، وهذا النوع من الزواج محل خلاف بين المسلمين إلى يومنا هذا، فمنهم من حرّمه، ومنهم من يحلّله، ولكلٍّ بيّنته وحجّته وبراهينه.

ومن أنواع الزواج الجاهلي نكاح البدل، ونكاح الشغار، ونكاح الاستبضاع، ونكاح الظعينة، وقد حرّم الإسلام هذه الأنواع جميعاً.

فإذا ما انتقلنا من الزواج إلى الطلاق، وجدنا أن هذا النوع من الفرقة المؤقتة أو المؤبدة بين الزوجين معروفة لدى الجاهليين. فإذا طلّق الرجل امرأته ثلاث مرات، فلا يحل له الاقتران بها من جديد، وتصبح طالقة طلاقاً بائناً. ووجد الجاهليون حيلة

---

(1) الطبري، تفسير، الجزء الرابع، ص 217 وما بعدها.

(2) سورة النساء، الآية: 4.

(3) سورة النساء، الآية: 22.

(4) سورة النساء، الآية: 24.

قانونية، لاستعادة الرجل لزوجته بعد طلاقها مرات ثلاثاً، وهو تزويجها من رجل غريب، ثم يطلقها فتعود إلى زوجها الأول. وقد استهجن الإسلام هذه الحيلة التي أطلق عليها مصطلح «المحلِّل» ووصف فاعله بأوصاف مقذعة بالغة الدمامة، وحرّمه تحريماً أبدياً لقول الرسول «لعن الله المحلِّل والمحلّل له»[1].

فإذا انتقلنا من الزواج والطلاق إلى الميراث، وجدنا أن الإخباريين يزعمون أن أول من جعل للبنات نصيباً في الإرث من الجاهليين هو «ذو المجاسد» عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر، ورّث ماله لولده في الجاهلية، فجعل للذكر مثل حظ الأنْثَيْن، فوافق حكمه حكم الإسلام[2].

هذه أمثلة تتعلق بالعبادات والمعاملات، وجدت في الجاهلية فأقرّ الإسلام بعضها وألغى الآخر. ومن هذا الإقرار استند المستشرقون إلى أن النبي قد استقى معلوماته وأخباره، وأحكامه المتمثلة في أوامره ونواهيه من هذه القوانين العرفية التي وجدها في بيئته، فتأثر بها، وضمَّها إلى كتابه الذي ألفه، وفي سننه وأحاديثه التي أذاعها على أصحابه وأصبحت جزءاً رئيساً من تشريعاته.

ونحن لا ننكر وجود مثل هذه الأحكام والقوانين الناتجة عن أعراف الجاهليين في التشريع الإسلامي. ولا يضير الرسول الإبقاء على القوانين الصالحة سواء تلك المنظّمة للعبادات أو المعاملات، طالما كانت هذه الأحكام تتناسب وفلسفة التشريع الإسلامي لتحقيق مقاصده التي أنزل من أجلها. ولا يمكن أن نستنتج من الإبقاء عليها تأثر الرسول بها باعتبارها أموراً استمدها من بيئته ولم يوحِ بها الله إليه في محكم كتابه. ولو كان الأمر خلاف ذلك لأبقى على سائر القوانين والأعراف الجاهلية، ولما حرم بعضاً منها وأباح بعضها الآخر. ولكن التشريع يراعي دوماً مصالح الناس والعباد التي شرعت الأحكام لمصلحتهم. فتبقى الأحكام الصالحة، وتبطل الأحكام الفاسدة لتعارضها ومصلحة الجماعة.

إن الإسلام احتفظ بالعديد من أعراف الجاهليين وتشريعاتهم لأنها صالحة للتطبيق، ولأنها ليست محل انتقاد من الجماعة، ولأنها تحقق مصالح من شرعت هذه الأحكام لهم. ولأنه عندما ألغى الفاسد منها، فإنه قد راعى هذه التعاليم الإلهية التي

(1) السرخسي، المبسوط، الجزء الخامس، ص 2 وما بعدها.

(2) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص 565.

جاءت بالرسالة المحمدية للقضاء على الاستغلال، والفساد والظلم بأشكاله وألوانه المختلفة. فهو قد هذّب مناسك الحج فألغى طواف العري، وأزال الأصنام، وهذّب الزواج، فأبقى على النظام الصحيح الذي ينسجم والفطرة البشرية، وألغى الفاسد منه الذي يؤدي إلى اختلاط الأنساب وزرع البغضاء والعداوة بين أفراد المجتمع. ونظّم الطلاق، وسنّ تشريعات تحفظ حق المرأة في النفقة والحضانة. وهذه التشريعات جميعها سواء أكانت عبادات أم معاملات شرعت لتنظيم المجتمع الإسلامي الذي يسعى إلى تحقيق المساواة والمحبة بين أفراد المجتمع البشري بكامله. ولا يمكننا التسليم من خلالها بشبهات المستشرقين من أن الإبقاء عليها وإقرارها يعني تشكيلها لمصادر القرآن الكريم والأحكام الإسلامية المنبثقة من مصادر التشريع الأخرى، والتي استشفوا من خلالها بشرية القرآن الكريم وإنكار ألوهيته.

وأما ما ذهب إليه «كليمان هوار» وأصحابه من أن مصدر القرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، أو استقاؤه من الحنيفيين الذين يؤمنون بإله واحد، خاصة «ورقة بن نوفل»، واتصاله قبل البعثة ببعض اليهود والنصارى الموجودين بمكة، واقتباسه الكثير من أقوالهم ومعارفهم وقبل ذلك تردده على الراهب «بحيرى» وأضرابه من القساوسة المسيحيين الموجودين على أطراف الجزيرة العربية ـ الذين اعتزلوا الحياة في أديرتهم وكنائسهم، وعاشوا حياة تقشفية بجوار الأعراب الذين حاولوا تنصيرهم ـ واطلاعه على معارفهم ومعلوماتهم والكتب المقدسة القديمة التي يبشرون لها، فإننا نرى هذه الحجج لا تصمد أمام النقد العلمي الجاد.

وبيان ذلك أن الحنفاء، وهم تلك العصبة من العرب التي لم تعبد الأصنام، واعتقدت بوحدانية الله، ولكن لم يستطع أحد من الباحثين، القدماء منهم أو المحدثون، أن يبيّن شرائعهم، ويعرف معتقداتهم حق المعرفة. ولا يدري أحد تصورهم لخالق الكون، والحياة بعد الموت. وذهب المفسرون المسلمون مذاهب شتى في تأصيل هؤلاء الناس، وبيان عقائدهم ولم يجمعوا على رأي معين حولهم، الأمر الذي زاد شأنهم غموضاً ولبساً. وإن كان ملخص آرائهم لا يخرج عن أقوال أربعة أشار إليها «الرازي» في تفسيره الكبير و«الطبرسي» في بيانه، وأول هذه الآراء أنها حج البيت، عن ابن عباس والحسن ومجاهد. وثانيها أنها اتباع الحق، عن مجاهد، وثالثها أنها اتباع إبراهيم فيما أتى من الشريعة التي صار بها إماماً للناس بعده من الحج

والختان وغير ذلك من شرائع الإسلام، ورابعها أنها الإخلاص لله وحده والإقرار بالربوبية والإذعان للعبودية(1).

إن عقيدة الحنفاء غامضة خاصة في ما يتعلق بوجود الله ووحدانيته، وليس هناك كتاب معين يتبعون أحكامه، كما أن تصرفاتهم يغلب عليها الطابع الخلقي أكثر من الطابع الديني. وقوم هذه هي عقائدهم المضطربة لا يمكن أن تكون أحكامهم وتصرفاتهم من المصادر الرئيسة للقرآن الكريم الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة، جلية، لا لبس فيها ولا غموض، شرعت لتنظيم الإنسانية جمعاء في عباداتها ومعاملاتها. ولا يمكن الركون إلى آراء من اعتقد أن المجتمع العربي كان متديناً قبل الإسلام من خلال هذه الجماعة الغامضة، ولا يمكن تصديق ما ذهب إليه «رينان Renan» من أن الوحدانية كانت قائمة في الجزيرة العربية قبل مبعث الرسول، وأن ما جاء به محمد ليس إلاّ امتداداً للحركة الدينية التي كانت سائدة في عصره، وهي حركة الحنفاء. ذلك أن تعاليم وعقائد الحنفاء تتميز بالغموض والإبهام أولاً، وأنهم كانوا قليلي العدد بحيث لم يكن لهم ذلك التأثير الكبير على البيئات التي كانوا يعيشون فيها ثانياً. وأن بعضاً منهم مثل «أبي عامر بن صيفي» المعروف بالراهب، وأمية بن أبي الصلت، قد قاوما الدعوة الإسلامية بالسيف والقلم إذ لو كانت عقائدهم مما تضمنه القرآن لما عارضوه ثالثاً.

وأما ادعاء «كليمان هوار وبَوَرْ» من أن أحد مصادر القرآن الكريم هو شعر أمية بن أبي الصلت، فهو ادعاء لا يسنده أساس علمي صحيح، ولا يرتكز على قاعدة علمية لا يمكن دحضها. ذلك أنه لا يمكننا أن نستنتج صحة شعر هذا الشاعر لمجرد وجود فروق بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولا ننتهي أبداً إلى تلك النتيحة التي أرادها هذا المستشرق من أن صحة شعر أمية يستلزم أن يكون النبي قد استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن، كما أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء.

---

(1) أ ـ الطبرسي، مجمع البيان، الجزء الأول، ص 215 وما بعدها.
ب ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، الجزء الرابع، ص 89 وما بعدها.

نعم، إن شعر أمية بن أبي الصلت مليء بالحكم والمواعظ الدينية، وهي آراء قريبة جداً من الإسلام[1]. كما أنه مليء بقصص الأنبياء، وبوصف يوم القيامة والجنة والنار، ولكن كيف حدث التشابه بينه وبين القرآن الكريم؟. فهل تأثر أمية بالقرآن فأخذ عنه؟، أو أخذ القرآن الكريم من أمية؟. أو أخذ الاثنان أمية والقرآن من مصدر ثالث وهو الكتاب المقدس بقسميه القديم والحديث؟. ومن هنا نكون أمام فروض ثلاثة يتحتم علينا تحليلها للبرهنة على هذا التشابه.

أما عن الفرض الأول، وهو تأثر أمية بالقرآن، فإن الأمر يقتضي معرفة تواريخ شعر أمية، وتعيين أوقات نظمه، وحصر المدة الزمنية التي قال فيها شعره، بحيث لا تتعدى السنة التاسعة للهجرة لوفاته خلالها انتهاءً، ولا تشمل الفترة السابقة للبعثة ابتداءً، ومن الصعوبة بمكان تحديد الشعر الذي قاله أمية قبل البعثة وإبانها حتى السنة التاسعة للهجرة ويصبح هذا الافتراض باطلاً[2].

أما بالنسبة للافتراض الثاني، وهو تأثر القرآن بشعر أمية، فهو افتراض من الصعب اتباعه هو الآخر، إذ لو كان الأمر كذلك لما سكتت عنه قريش، وهم الذين اتهموه مراراً باستقاء معلوماته من غلام نصراني اسمه «جبر» والذي أشار إليه القرآن صراحة بقوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[3].

أما الافتراض الثالث، والقاضي بأخذ الاثنين أمية والقرآن من مصدر ثالث وهي الكتب اليهودية والمسيحية وتفسيرها فإنه يُرَدُّ عليه بنفس الحجة الداحضة للافتراض الثاني، وهو عدم سكوت قريش على هذا، وهم قد أجهدوا أنفسهم في تلمس مصادر النبي التي افترضوها في المسيحيين الموجودين بمكة، ثم إن هذا التشابه ليس من نوع ما يحصل عن أخذ شخصين مستقلين من مورد معين، وإنما هو من قبيل ما يحدث من اعتماد أحد الشخصين على الآخر، بدليل ورود أمور في القرآن لم ترد في التوراة أو الإنجيل، ولكنها وردت في شعر أمية، يضاف إلى ذلك تلك الشكوك التي تحوم حول

---

(1) د. جواد علي، المفصل، المرجع السابق، الجزء السادس ص 489.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، ص 419 بتصرف شديد وأسلوب مغاير، ولم نقتبس منه إلا الفكرة فقط.

(3) سورة النحل، الآية رقم 103.

صحة شعر أمية ذاته، خاصة أن الناقدين له أثبتوا أنه منحول متكلف نظم في العصر الإسلامي[1].

فإذا أضفنا إلى ذلك كله ما ذهب إليه الدكتور «طه حسين» في معرض رده على شبهة «كليمان هوار» من أن هذا المستشرق وأمثاله يشكّون في صحة السيرة نفسها، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود، فلا يرون في السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي ـ حسب قولهم ـ طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيقين فكيف يقفون من شعر أمية موقف المستيقن المطمئن؟[2]، لأدركنا خطل هذا الرأي، وعدم استناده إلى قاعدة علمية صحيحة، وإنما هو تخرّص، وافتراض واستنتاج لا سبيل إلى إثبات صحته.

فإذا تركنا هذا الرأي الخطل، وحللنا رأي من يقول بتأثر النبي بورقة بن نوفل الذي وصفه بعض المستشرقين من أن السر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية ترجع إلى وجود هذا العالم المسيحي، ابن عم السيدة خديجة، وهو الذي زوجها إياه، وأن الآثار قد أجمعت على أنه قد تنصّر، وترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، وعاش محمد في جواره خمسة عشر عاماً قبل مبعثه، وبوساطته حصل على معظم معلوماته ومعارفه[3]، لوجدنا أن هذه الرواية لا تستقيم وما أوردته المصادر الإسلامية التي أجمعت مع التفاسير المختلفة، وكتب الأحاديث المعروفة، أنه قرأ الكتب، وعُدّ من جملة المتنصرين، ومات على دينها. وأشارت هذه المصادر جميعاً إلى مجيء خديجة إليه رفقة النبي بعد نزول الوحي عليه بغار حراء، وسؤاله عن رأيه فيما رآه، وجواب ورقة عنه من تمنيه أن يكون حياً عندما يخرجه قومه لينصره نصراً مؤزراً، ووصفه لما نزل عليه «بالناموس الأكبر» الذي نزل على من كان من قبله من الأنبياء. ولكن هذه الأخبار لم تذكر إسلام ورقة واعتناقه المبادئ الإسلامية باستثناء «المسعودي» الذي يزعم أنه مات مسلماً، وأنه مدح النبي[4]. وهي رواية ضعيفة انفرد بها وحده دون سواه

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 495.

(2) د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، المجلد الأول، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1978م، ص 154.

(3) د. تهامي نقرة، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 37.

(4) المسعودي، مروج الذهب، الجزء الثاني، ص 52 وما بعدها.

من المؤرخين، لأدركنا الشك في هذه الروايات جميعاً. إذ لا يعقل أن يكون ورقة أستاذاً للنبي قبل مبعثه، ثم يأتي إليه النبي بعد نزول الوحي عليه للمرة الأولى لاستشارته فيما حصل له من رؤيا، ويتنبأ له ورقة بأن قومه طاردوه من مسقط رأسه، وأنه لو يدرك ذلك الزمان فسينصره نصراً مؤزراً، ويبقى ورقة على قيد الحياة سنين، وتنتشر الدعوة الإسلامية رويداً رويداً، ثم يموت دون أن يعتنقها. ثم كيف تستقيم هذه الرواية من أساسها إذا افترضنا أن ورقة هو الذي هيأ النبي للدعوة الإسلامية، وأمده بمعارفه ومعلوماته لنشر دينه الجديد، ثم يتنبأ له بأن قومه سوف يخرجونه من مكة. لأنه في هذه الحالة إمّا أن يكون قد قرأ صفة النبي ودعوته في الكتب المقدسة، وهذا افتراض صحيح طالما أشار القرآن إلى وجود صفة النبي في الكتب اليهودية والمسيحية، ولكن هذه المصادر لا تشير إلى ما سيحدث للنبي من فتنة مع قومه بعد بعثته فيكون تنبؤ ورقة بإخراج الرسول تزيّداً لا ندري كيف عرف به. يضاف إلى ذلك أن ورقة لو كان متأكداً من نبوة النبي، وصدق رسالته، وانطباق وصف الكتب المقدسة السابقة على القرآن عليه، لآمن بدعوته، وناصره نصراً مؤزراً، ولكن معظم المصادر الإسلامية لم تؤكد إسلام ورقة سوى المسعودي كما ذكرنا. علماً بأن «ابن كثير» في البداية والنهاية ذكر أنه عاش زمن البعثة، وكان يمر بمكة فيرى بلالاً وهو يعذب، يعذبه المشركون برمضاء مكة، يلصقون ظهره بالرمضاء، ويضربونه يريدون منه أن يشرك بالله، ويأبى إلاّ أن يقول: أحد أحد، فيرثي ورقة لحاله ويقول: أحد أحد والله يا بلال. والله لئن قتلتموه فأنتم من الخاسرين ولأتخِذنَّ قبره حناناً[1].

وأخيراً لو سلمنا برواية اصطحاب خديجة الرسول لورقة بعد نزول الوحي عليه للمرة الأولى بحراء، للتأكد من هذه الظاهرة التي حصلت له، فإن الأمر لا يتعدى ما ذكرته هذه الرواية، ولا يمتد إلى تتلمذ النبي عليه مدة خمس عشرة سنة قبل البعثة، واستقاء معلوماته ومعارفه منه، وإنما هو تخرص، وضرب من القول لا يسنده دليل صحيح فتكون هذه المزاعم باطلة من أساسها.

وإذا ما انتقلنا إلى تلك الروايات التي يرددها المستشرقون من أن الرسول قد استقى معلوماته من بعض اليهود والمسيحيين المقيمين بمكة، فإننا نرد عليهم بأن اليهود وجدوا إبان تلك الحقبة في يثرب، ولا وجود يذكر لهم بمكة. أما النصارى فقد

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الأول، ص226.

وجدوا فعلاً بمكة عند ظهور الإسلام. وهم جماعة من الغرباء قدموا إليها لأسباب منها: الرق، الاتجار، التبشير، واحتراف بعض الصناعات البدائية كصناعة السيوف والحدادة والنجارة. وكان بعض هؤلاء الغرباء ممن حصلوا على معارف وثقافة لابأس بها، وكانوا يقرأون ويكتبون، فاستعملهم تجار قريش في ضبط بضاعتهم وتجارتهم، وربما كان بعضٌ منهم مُلِمّاً بالكتب المقدسة القديمة، وإلى هؤلاء نسب المستشرقون مصدر القرآن الكريم بحجة اختلاط النبي بهم، واغترافه المعلومات من مصادرهم.

ونحن نجد أن قريشاً قد سبقت المستشرقين في هذه الشبهة منذ أكثر من ألف عام حينما أشار القرآن إلى ذلك في الآية 103 من سورة النمل، ورده المقنع عليهم بأن هذا الشخص أعجمي لا يحسن اللسان العربي الذي أنزل به القرآن.

ولو تتبعنا الروايات التي قيلت عن هذا الشخص لرأينا اضطرابها، واختلافها هي الأخرى، ودعنا نرجع إلى تفسير الطبري الذي يورد روايات متضاربة عن اسم هذا الشخص، فتارة يدعى سلمان، أو سيار، وتارة يطلق عليه اسم جبر، أو يعيش أو بلعام، طبقاً للأسانيد المختلفة[1]. بل إن قريشاً لم تكتف باتهام الرسول باتصاله بهذا الشخص فقط، ولكنهم ذكروا طائفة أخرى من هؤلاء الناس كان على علاقة بهم وذلك طبقاً لما أورده القرآن بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ﴾[2]. ويذهب المفسرون إلى أن هؤلاء الناس هم يعيش أو عدّاس مولى حويطب بن عبد العزى، وسيار مولى العلاء بن الحضرمي، وجبر مولى عامر، وآخرون كانوا كتابيين يقرأون التوراة أسلموا، وكان الرسول يتعهدهم، فقيل ما قيل[3].

وأمّا من زعم من المستشرقين أن الرسول قد تلقى تعاليمه الدينية عن بحيرى الراهب، فهو قول عار من الصحة هو الآخر. ذلك أنه لم يكن لهذا الراهب أثر في التاريخ لو لم يذكره مؤرخو السيرة النبوية. وأجمع هؤلاء المؤرخون على أن هذا الشخص هو راهب متبتل عاش في ديره على أطراف الجزيرة العربية مثل بقية زملائه الذين اتخذوا من هذه الأماكن القصية ملاذاً لهم. وكان ديره يقع في طريق تجارة قريش إلى الشام، وكثيراً ما تأوي هذه القوافل التجارية إلى ديره للراحة من وعثاء السفر، فيضيفها، ويزودها بالماء القراح. وذكر المؤرخون أن الرسول لما بلغ اثنتي عشرة سنة

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الرابع عشر، ص 119 وما بعدها.

(2) سورة الفرقان، الآية: 4.

(3) الطبري، تفسير، الجزء الثامن عشر، ص 137 وما بعدها.

من عمره، خرج عمه أبو طالب في قافلة تجارية إلى الشام، ولما تهيأ لذلك تعلق به الرسول، فرق له عمه، واصطحبه معه وهو غلام صغير. ولما وصلت القافلة «بُصَرَى» من أرض الشام، كان بها راهب يقال له «بحيرى» في صومعة له، وكان إليه علم أهل النصرانية. فلما نزلت قافلة قريش عليه صنع لهم طعاماً كثيراً، ودعا القوم إلى ضيافته، فحضروا جميعاً سوى الرسول الذي خلفه عمه لحداثة سنه في رحال القوم تحت الشجرة، فأصر بحيرى على حضوره لأنه شاهد علامات النبوة عليه، وبعد تناول الطعام، سأل بحيرى الرسول عدة أسئلة عن حاله في نومه، وهيئته، وأموره، ورسول الله يخبره، تيقن بحيرى أن هذا الغلام سيكون له شأن كبير في مستقبل الأيام، فحذّر عمه من كيد اليهود له وأمره بالرجوع به إلى مكة حين يفرغ من تجارته بالشام[1]. وانتهت الأخبار إلى هذه النقطة. لكن المستشرقين أولوا هذه الأخبار وذهبوا بها مذاهب شتى منها: أن الرسول كان يتردد على هذا الراهب إبان سفره للتجارة عندما أصبح شاباً، وأنه استقى منه العديد من الحكم والمعارف الدينية، وأنه كان أحد مصادره لتأليف القرآن الكريم. ويتبين خطل هذا الرأي من عدة وجوه منها: أن الرسول لم يرَ بحيرى إلاّ مرة واحدة وللحظات بسيطة وهو طفل صغير، ولا يعقل أن يستقي منه شيئاً من المعارف والمعلومات في هذه الفترة الوجيزة وفي هذه السن اليافعة. وثبت أن الرسول لم يسافر للتجارة إلاّ مرة واحدة بعد أن أصبح شاباً، وذلك عندما استأجرته خديجة لتجارتها. واتفقت الروايات على عدم مروره ببحيرى هذه المرة. ولم يشر الإخباريون ومؤرخو السيرة إطلاقاً إلى عودة الرسول إليه مرة ثانية. وإذا صدقنا برواية التقاء الرسول ببحيرى رفقة عمه أبي طالب، فإن الأحداث تنبئنا بأنه عاد إلى التجارة وهو قريب السن من الخامسة والعشرين، لأنه تزوج بخديجة في هذا العمر، أي بعد عودته من تجارته بالشام، فيكون بحيرى قد قضى نحبه خلال هاتين الفترتين، لأنه كان كبير السن عندما مرّ به الرسول للمرة الأولى. والأسئلة التي لا إجابة عنها من قِبَلِ المستشرقين عن هذا التأثير تتحدد في الأمور التالية: كيف يتأثر الرسول بهذا الراهب وقد رآه والتقى به مرة واحدة وهو في الثانية عشرة من عمره؟، وكيف يتسنى له أن يتلقى منه المعارف والقصص، والأحكام والمواعظ، والأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وهو يمر بهذا الراهب مرور الكرام حتى ولو فرضنا التقاءه به مرة ثانية؟.

(1) النويري، نهاية الأرب، الجزء السادس عشر، ص 91 وما بعدها.

وكيف لا يلاحظ مرافقوه من تجار قريش التقاء الرسول به، والمكوث معه أياماً وليالي طويلة، وهو يغترف من معين هذا الراهب العلمي؟. وكيف يتسنى له ذلك وهو أمي لا يتمكن من تسجيل تلك المعلومات وتدوينها للاستعانة بها في تأليف كتابه؟.

إن سائر المصادر الداخلية التي جهد المستشرقون في بيانها، وتأصيلها باعتبارها مصادر للقرآن الكريم لا تصمد أمام النقد الجدي، والبحث المتأني والموضوعية العلمية. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يكون حال المصادر الخارجية التي زعم هؤلاء الباحثون أن الرسول قد تأثر بها في تدبيج كتابه؟.

يقصد المستشرقون بالمصادر الخارجية للقرآن الكريم، الحِكَم، والمواعظ، والمبادئ، والأوامر والنواهي، والقصص الواردة في كتب التوراة والإنجيل والكتب السماوية الأخرى. وأجهدوا أنفسهم في تلمس الأحكام والقصص الواردة بها ومقابلتها بتلك المنصوص عليها في القرآن الكريم، واستخدموا في ذلك منهج المطابقة والمقابلة، الذي إن كان قد أسعفهم كثيراً في دراسة وبحث النصوص الإسلامية فإنه خذلهم عند استخدامه في تلمس مصادر القرآن الكريم.

ونحن بصدد الرد على هذه الشبهة التي ذكرنا من قال بها في بداية مبحثنا هذا، فإن البحث العلمي يحتم علينا التعرض إلى كيفية دخول هاتين الديانتين للجزيرة العربية أولاً، وبيان الأحكام والمبادئ التي نشروها في هذه الأصقاع ثانياً، والمؤثرات التي أدخلوها على العرب ثالثاً، ومدى صحة ادعاء المستشرقين من تأثر الرسول بهم في القرآن رابعاً.

ثبت لدى المؤرخين والباحثين وجود اليهود في الجزيرة العربية، واستقرارهم بيثرب، واصطدامهم بالرسول بعد هجرته إليها، ومجادلتهم إياه في الأمور التعبدية والمدنية. ويرجع الباحثون قدوم اليهود إلى الجزيرة العربية من فلسطين بعد أن استولى عليها «نبوخذ نصر» البابلي. وأنهم انتشروا في الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية، ثم تسربوا إلى جنوبها، حتى أصبحت اليهودية الديانة الرسمية لليمن، أما كيفية حصول ذلك، فليس لدينا إلاّ رواية الطبري التي زعم فيها أن «تبع بن حسان» اهتدى إلى ديانتهم عند مروره بيثرب وهو عائد إلى بلاده من حرب قام بها في الشمال، وذلك بتأثير بعض الأحبار عليه[1].

(1) الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثاني، ص 105 وما بعدها، دار المعارف بمصر.

واستمرت اليهودية باليمن حتى تم القضاء عليها من قِبَلِ الأحباش بعد فتنة نجران التي ذهب ضحيتها المسيحيون الذين أطلق عليهم القرآن ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡأُخۡدُودِ﴾ أما في شمال الجزيرة العربية فقد استقرت جاليات منهم بيثرب، ووادي القرى، وخيبر، وبقوا على ما كانوا عليه إلى أن ظهر الإسلام، وكانوا لا وجود لهم يذكر في مكة إلاّ أن تمركزهم بيثرب وسيطرتهم العلمية والثقافية على قبيلتي الأوس والخزرج كانت واضحة لما كانوا يتميزون به من علم وثقافة بصفتهم أصحاب كتاب مقدس.

وعندما هاجر الرسول إلى المدينة عقد معهم معاهدات حسنة، نظمت كيفية التعامل بينهم في العديد من الأمور الدنيوية خاصة الدفاعية منها. ولكن عندما انتشر الإسلام في أهل يثرب، ودعوة الرسول إلى اليهود للدخول فيه، خشي اليهود من القضاء على ديانتهم خاصة أنهم يعتقدون أن النبوة قد خُتمت، وأنه لا نبي إلاّ من قومهم.

تميزت العلاقات الثقافية والعقائدية الأولى بين الطرفين بالجدل الديني والعقدي كما أورده القرآن الكريم في العديد من آياته. ثم ازدادت هذه المناظرات عنفاً وإلحاحاً لما رأى اليهود أن الرسول يرفض نظرياتهم وأفكارهم، فتطورت هذه المجادلات والمناظرات من خصومة فكرية إلى معارك حربية كانت الغلبة فيها للمسلمين الذين أجلوهم عن الجزيرة العربية.

وإذا ما بحثنا الحياة العقلية والثقافية ليهود قبل الإسلام وأثرها في الجزيرة العربية، لوجدنا أن لهؤلاء القوم شأناً في تلك الأصقاع، فكانت لهم مدارس «المدراش» يتذاكرون فيها ما ورد في التوراة والمشتا من حِكَمٍ ومواعظ وتشريعات. وقد نجمت عن هذه الدراسة ثروة أدبية ودينية طائلة للعبرانيينَ نتجت من اتباع جملة طرق في الشرح والتفسير، منها «مدراش هلاخه» Midrash halachah و«مدراش هاكاده» Midrash haggadah وتختلف هذه في كيفية اتباع طرق العرض والشرح والتفسير[1].

أمّا بالنسبة لآثارهم الثقافية والعقائدية على أهل الجزيرة العربية؛ فقد ثبت لدى الباحثين اتصال بعض رجال مكة ويثرب باليهود والاستفسار منهم عن أمور الرسل والأنبياء وعن بعض الأحكام، وقد وجدت هذه القصص والأحكام سبيلها إليهم.

(1) د. جواد علي. المرجع السابق، الجزء السادس، ص 550.

كما تعلم العرب من اليهود السحر، وكتابة التعاويذ، وإن كنا ننكر جملة وتفصيلاً حكاية سحر النبي من قِبَلِ يهود يثرب، وهي الحكاية التي أشارت إليها كتب بعض المؤرخين ورواة الحديث لمنافاتها للعقل والمنطق ولعصمة الرسول[1].

وعرف العرب من اليهود بعض أحكامهم الجنائية، وتصرفاتهم مع زوجاتهم إبان فترة الحيض، فقد علموا أن عقوبة الزاني الرجم حتى الموت، وعرفوا أنهم يعتزلون النساء في المحيض ويخرجونهن إبان هذه الفترة من البيوت، خلافاً للمسيحيين الذين لا يبالون بالحيض. فاتخذ الإسلام في هذه القضية طريقاً وسطاً وذلك بعدم قربهم لهن إبان هذه الفترة وعدم إخراجهن من البيوت في أثنائها.

وأنكر الباحثون وجود نصوص يهودية ثابتة، أو نصوص عربية جاهلية تشير إلى كيفية انتقال اليهود إلى الجزيرة العربية، أو تبين آثارهم على العرب قبل الإسلام. ولكن المستشرقين تحدثوا عن أثر اليهود على عرب الجزيرة، فزعموا أن الختان هو من أثر اليهود على العرب، وشعائر الحج عند الوثنيين أكثرها من اليهود، فالطواف حول البيت يرجع أصله إلى بني إسرائيل، لأنهم كانوا يطوفون حول خيمة الإلٰه «يهوه» فاقتبس منهم العرب هذه الشعيرة. و«منى» هو صنم من أصنام اليهود، وأسماء أيام الأسبوع هي تسميات يهودية، ولفظة «المدينة» التي تطلق على يثرب، أطلقها اليهود على هذا الموضع قبل الإسلام، وقد أخذوها من الآرامية، والاغتسال الذي يعرفه العرب أتاهم من اليهود، والصوم كان معروفاً لديهم وللنصارى فتأثر العرب بهما خاصة صوم يوم عاشوراء إلى أن جعله النبي اختيارياً بعد فرض الصوم الإسلامي المعروف، وأشياء أخرى كثيرة زعم المستشرقون أن اليهود قد أدخلوها إلى أهل الجزيرة.

ونحن بصدد الرد على هذه الشبهات التي تزعم تأثر النبي باليهود في العديد من الأمور التعبدية وتلك المنظمة للأمور المدنية، نود أن نؤكد حقيقة علمية طالما أشرنا إليها في الجزء الأول من كتابنا وهو تأثر الحضارات والشعوب بعضها ببعض واقتباس بعضها عن بعض، وهذه أمور لا يجحدها إلاَّ مكابر ولا ينكرها محايد. ولكن شتَّان بين الأثر والتأثير الظاهري في المسائل الحضارية التي درجت عليها البشرية عبر مسيراتها الحضارية وبين هذه المزاعم الاستشراقية التي تؤكد اقتباس دين سماوي له

---

(1) البخاري، باب السحر.

ميزاته، وخصائصه، وأحكامه، وأوامره، ونواهيه، وعقائده، وتنظيماته كالإسلام من الآثار اليهودية الواردة في كتبهم المقدسة.

نعم هناك العديد من التشابه بين الديانات السماوية في ما يتعلق بالتوحيد، والمعتقدات، وإنكار عبادة الأصنام، وتقرير بعض الأحكام التعبدية، وإقرار بعض العقوبات الجنائية، ورواية بعض القصص المتعلقة بالرسل السابقين والأمم البائدة. والسبب في ذلك أن هذه الكتب المقدسة جميعها مصدرها الله، إذ يعتقد المسلمون جميعاً أن مرجعها إلى الله الذي أوحى بها إلى الأنبياء ليبلِّغوا بها الأقوام السابقة كما بلَّغ بها نبي الإسلام فيكون مصدر هذا التشابه واحداً، لأنها صادرة من مصدر واحد هو الله الذي أنزل الديانات السماوية الثلاث، وكيف يتسنى لنا أن نساير المستشرقين في تحليلاتهم التي تذهب إلى إنكار الوحي الإلٰهي على محمد، ونفي مصدر القرآن الإلٰهي، والتشديد على بشريته بينما العديد منهم يؤمنون بالرسالات السماوية الأخرى من يهودية ومسيحية، بل إن بعضاً منهم يتصف بالتدين الشديد في هاتين الديانتين السماويتين، ويجوز لنا أن نقبل تحليلاتهم المليئة بالشكوك في هذه المسائل الاعتقادية لو أنكروا مسألة الوحي الإلٰهي، والإيمان الغيبي ونفي الرسالات السابقة عن الإسلام، أما أنهم يؤمنون بالديانات السماوية الأخرى، ويصدقون الرسل الذين بشروا بها وأذاعوها في الآفاق، ثم ينصبُّ نفيهم على الرسالة المحمدية فيكونون قد حادوا عن جادة الصواب، واتصفوا بصفة التعصب العرقي الذي يميز بين الأجناس، ويبيح لبعض الأقوام التشرف بإنزال الرسالة السماوية عليه ومن خلال أنبيائه وينكر على الشعوب الأخرى هذه الصفة كما فعل اليهود طوال تاريخهم إلى يومنا هذا باعتبارهم شعب الله المختار، فأنكروا الرسالة المحمدية، وأبوا التسليم بها، لأنه لم يكن منهم، ولأن النبوة لا تكون ـ على رأيهم ـ إلاّ في بني إسرائيل، فكيف يصدقون بنبي عربي من الأميين؟.

وإذا ما تركنا ذلك كله، ودرسنا بعمق حالة اليهود الثقافية والحضارية قبل الإسلام لأدركنا ضآلة تأثيرهم على الحياة الثقافية العربية ناهيك بهذا التأثير في صلب القرآن الكريم.

وبيان ذلك أن المؤرخين اليهود أنفسهم يرون أن يهود الجزيرة العربية كانوا في معزل عن بقية أبناء دينهم، وأن اليهود الآخرين لم يكونوا يرون أن يهود الجزيرة العربية مثلهم في العقيدة، بل رأوا أنهم لم يكونوا يهوداً، لأنهم لم يحافظوا على الشرائع

الموسوية ولم يخضعوا لأحكام التلمود[1]. بل إن المستشرق الألماني «كاسكيل» Caskel ذهب إلى أبعد من ذلك حينما أنكر يهودية اليهود في الجزيرة العربية استناداً إلى دراسة أسماء يهود الحجاز عند ظهور الإسلام، ورأى أنهم عرب متهوِّدون تهوداً بتأثير الدعاة اليهود[2]. ولو أخذنا بهذا الرأي لوجدنا عدم تأثير اليهود على عرب الجزيرة أصلاً، لأنهم بأنفسهم عرب اعتنقوا اليهودية عن طريق المبشرين، إلاّ أن هذا الرأي يجانبه الصواب من وجوه عدة أهمها أن اليهود لم يبشروا بدياناتهم عبر التاريخ، كما أنه لا يمكن الاستدلال على أصول الأمم والشعوب من خلال دراسة الأسماء وحدها.

وينكر المستشرق «ونكلر» Winkler الأصول اليهودية لمن أطلق عليهم اليهود بالجزيرة العربية، استناداً إلى مستواهم الثقافي والاجتماعي المتدني الذي لا يرقى إلى مستوى أقوامهم بفلسطين. ونستنتج من هذا الرأي أن يهود الجزيرة العربية لم يكونوا على ثقافة واسعة دينية أو مدنية حتى يؤثروا في القرآن الكريم، الحافل بالعلوم والمعارف والتشريع والحِكَم والقصص كما هو معروف لدينا.

ولعل أكبر دليل نسوقه على تدني المستوى الثقافي ليهود الجزيرة العربية ما أورده «ابن خلدون» في مقدمته إبان تعرضه لتفسير القرآن حيث قال: «إذا تشوقت العرب إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلاّ ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك»[3].

وقوم هذا مستواهم الثقافي الضئيل لا يمكنهم أن يؤثروا في الإسلام هذا التأثير الذي يزعم المستشرقون أنهم مارسوه على النبي العربي عبادة ومعاملة.

وإذا ما تركنا ذلك كله، وصدقنا ما ذهب إليه المستشرقون في هذا السبيل،

(1) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب، القاهرة 1927م، ص 13.
(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 530.
(3) ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1971م، ص 367.

فكيف نستطيع أن نفسر سكوت اليهود على اقتباس النبي لهم في الأمور الدينية والدنيوية؟ . ذلك أن الجدل الذي احتدم بين الطرفين إبان فترة الصراع الفكري لا ينبئ عن التوافق أكثر مما ينبئ عن التناقض في العقيدة والشريعة. بل إن مناقضة الإسلام للديانة اليهودية هو الذي أدى إلى زيادة الشقاق بينهما والذي وصل إلى غايته الحتمية وهو انتصار أحدهما على الآخر انتصاراً كاملاً.

فإذا تركنا أثر اليهودية المزعوم على القرآن الكريم، وانتقلنا إلى دراسة آثار النصرانية على هذا الكتاب المقدس لوجدنا أن هذه الديانة قد دخلت هي الأخرى الجزيرة العربية عن طريق التبشير من جهة، وعن طريق الغزو والتجارة من جهة أخرى. فقد نزح إلى الجزيرة العربية وأطرافها العديد من الرهبان النصارى، الذين عاشوا فيها عيشة تبتل وعبادة، وكانوا يسعون إلى نشر المسيحية عن طريق إتقانهم العديد من العلوم والمعارف خاصة الطبية والمنطقية، فتمكنوا من خلال الطب ووسائل الإقناع الأخرى من اكتساب قلوب بعض القبائل العربية وساداتها، فاعتنقوا المسيحية، وأصبحوا من رعاياها وأنصارها. ودخلت النصرانية عن طريق التجارة أيضاً خاصة من خلال تجارة الرقيق من الجنسين، وكان هؤلاء المساكين من النصارى، قد لعبوا دوراً هاماً في الحياة الثقافية والدينية للعرب، فقد لعب الرقيق الذكر دوره عن طريق إتقان بعض العلوم والمعارف، واستخدمهم أسيادهم في تسجيل وحفظ تجارتهم وعروضهم. وحاولوا تنصير هؤلاء التجار، فأفلحوا في بعضهم، وفشلوا في بعضهم الآخر. ولعب الرقيق الأبيض دوره عن طريق الجمال، والإغراء، خاصة أن هذا النوع يمتاز عن الرقيق الأسود بالجمال، والدلال، والحسن، والابتكار والقيام بأعمال مهنية ومنزلية لا يعرفها الرقيق الإفريقي. وحاول هذا النوع من الأرقاء إقناع أسيادهن بالدخول في النصرانية، فأفلحن هن الأخريات في بعضٍ منهم وفشلن في بعضهم الآخر أيضاً.

أشرنا في السابق إلى تأثير الأديرة المسيحية المقامة على أطراف الصحراء العربية، من إيواء القوافل التجارية العربية إليها إبان رحلتها الطويلة من وسط الجزيرة إلى الشام، فكانت تستريح في تلك الأديرة، وتنزل في ضيافة رهبانها، وتتزود منها بالزاد والماء، وكثيراً ما يسمع التجار عظات ومواعظ هؤلاء الرهبان المنبثين في تلك الأصقاع الموحشة، وهم يدعون ويبشرون بديانة المسيح. ولعل العديد من العرب

المتنصرين قد تأثروا بتلك العظات والمواعظ الدينية التي يرافقها عادة حسن الضيافة والاستقبال في تلك المحطات التجارية الموحشة.

ويذهب الطبري إلى أن النصرانية قد دخلت اليمن عن طريق رجل مسيحي صالح يدعى «كيمون» أو «فيمون». وكان ثرياً غنياً، فترك أملاكه، وزهد في الدنيا، وغادر مسقط رأسه واختلط برهبان النصارى حتى أصبح واحداً منهم، فتوغل في الجزيرة العربية، وهنالك سطت عليه بعض القبائل العربية واتخذته رقيقاً، واستقر به الترحال في نهاية المطاف بمدينة نجران اليمنية. وهنالك أعجب به سيده لما رآه عليه من التبتل والعبادة، فآمن بدينه وتبعه النجرانيون جميعاً ـ بعد معجزة سقوط النخلة التي نراها من تزيُّد الإخباريين والرواة ـ هناك انتشرت المسيحية في تلك الأصقاع[1].

ونحن نرى أن النصرانية قد انتشرت عن طريق المبشرين الذين توغلوا في الجزيرة العربية حتى وصلوا إلى اليمن، وربما يكون «كيمون» أحدهم، أو «عبد الله التامر» في رواية أخرى للطبري، إلاّ أن هناك طرقاً أخرى وصلت بها النصرانية إلى تلك الأصقاع أهمها الطريق البحري الذي كان يسلكه الدعاة المسيحيون والذين قاموا بتأسيس العديد من الكنائس على سواحل الجزيرة العربية وهم في طريقهم إلى الهند. وكذلك من خلال الدعاة والمبشرين الرسميين الذين توفدهم الدولة البيزنطية إلى هذه الأصقاع لنشر المسيحية بين ربوعها. بل إن الروايات الغربية تؤكد أن الأمبراطور الروماني «قسطنطين» الذي جعل من المسيحية عام 313م ديناً رسمياً للدولة الرومانية، أرسل العديد من البعوث الدينية إلى اليمن والحبشة لنشر الدين المسيحي في تلك الأصقاع، ولضم الحبشة واليمن إلى معسكره[2].

ولعل الرواية الصحيحة التي نقر بموجبها انتشار المسيحية في جنوب الجزيرة العربية تلك الواردة في القرآن الكريم في سورة «البروج» والتي ورد بها تنكيل اليهود اليمنيين بنصارى نجران، وحرقهم في أخاديد مستطيلة حفرت لهم في الأرض. ويزيد الإخباريون عليها فرار بعضٍ منهم إلى ملك القسطنطينية واستجارتهم به لنصرة دينه، وإرسال الأخير أسطولاً للنجاشي بالحبشة الذي كان من نصيبه تزويد الحملة بالرجال والعتاد، وهجوم الأسطول البيزنطي والمشاة الأحباش على اليمن وقضاؤهم على

(1) الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف، الجزء الثاني، ص 103 وما بعدها.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 613.

فكيف نستطيع أن نفسر سكوت اليهود على اقتباس النبي لهم في الأمور الدينية والدنيوية؟. ذلك أن الجدل الذي احتدم بين الطرفين إبان فترة الصراع الفكري لا ينبئ عن التوافق أكثر مما ينبئ عن التناقض في العقيدة والشريعة. بل إن مناقضة الإسلام للديانة اليهودية هو الذي أدى إلى زيادة الشقاق بينهما والذي وصل إلى غايته الحتمية وهو انتصار أحدهما على الآخر انتصاراً كاملاً.

فإذا تركنا أثر اليهودية المزعوم على القرآن الكريم، وانتقلنا إلى دراسة آثار النصرانية على هذا الكتاب المقدس لوجدنا أن هذه الديانة قد دخلت هي الأخرى الجزيرة العربية عن طريق التبشير من جهة، وعن طريق الغزو والتجارة من جهة أخرى. فقد نزح إلى الجزيرة العربية وأطرافها العديد من الرهبان النصارى، الذين عاشوا فيها عيشة تبتل وعبادة، وكانوا يسعون إلى نشر المسيحية عن طريق إتقانهم العديد من العلوم والمعارف خاصة الطبية والمنطقية، فتمكنوا من خلال الطب ووسائل الإقناع الأخرى من اكتساب قلوب بعض القبائل العربية وساداتها، فاعتنقوا المسيحية، وأصبحوا من رعاياها وأنصارها. ودخلت النصرانية عن طريق التجارة أيضاً خاصة من خلال تجارة الرقيق من الجنسين، وكان هؤلاء المساكين من النصارى، قد لعبوا دوراً هاماً في الحياة الثقافية والدينية للعرب، فقد لعب الرقيق الذكر دوره عن طريق إتقان بعض العلوم والمعارف، واستخدمهم أسيادهم في تسجيل وحفظ تجارتهم وعروضهم. وحاولوا تنصير هؤلاء التجار، فأفلحوا في بعضهم، وفشلوا في بعضهم الآخر. ولعب الرقيق الأبيض دوره عن طريق الجمال، والإغراء، خاصة أن هذا النوع يمتاز عن الرقيق الأسود بالجمال، والدلال، والحسن، والابتكار والقيام بأعمال مهنية ومنزلية لا يعرفها الرقيق الإفريقي. وحاول هذا النوع من الأرقاء إقناع أسيادهن بالدخول في النصرانية، فأفلحن هن الأخريات في بعضٍ منهم وفشلن في بعضهم الآخر أيضاً.

أشرنا في السابق إلى تأثير الأديرة المسيحية المقامة على أطراف الصحراء العربية، من إيواء القوافل التجارية العربية إليها إبان رحلتها الطويلة من وسط الجزيرة إلى الشام، فكانت تستريح في تلك الأديرة، وتنزل في ضيافة رهبانها، وتتزود منها بالزاد والماء، وكثيراً ما يسمع التجار عظات ومواعظ هؤلاء الرهبان المنبثين في تلك الأصقاع الموحشة، وهم يدعون ويبشرون بديانة المسيح. ولعل العديد من العرب

المتنصرين قد تأثروا بتلك العظات والمواعظ الدينية التي يرافقها عادة حسن الضيافة والاستقبال في تلك المحطات التجارية الموحشة.

ويذهب الطبري إلى أن النصرانية قد دخلت اليمن عن طريق رجل مسيحي صالح يدعى «كيمون» أو «فيمون». وكان ثرياً غنياً، فترك أملاكه، وزهد في الدنيا، وغادر مسقط رأسه واختلط برهبان النصارى حتى أصبح واحداً منهم، فتوغل في الجزيرة العربية، وهنالك سطت عليه بعض القبائل العربية واتخذته رقيقاً، واستقر به الترحال في نهاية المطاف بمدينة نجران اليمنية. وهنالك أعجب به سيده لما رآه عليه من التبتل والعبادة، فآمن بدينه وتبعه النجرانيون جميعاً ـ بعد معجزة سقوط النخلة التي نراها من تزيُّد الإخباريين والرواة ـ هناك انتشرت المسيحية في تلك الأصقاع[1].

ونحن نرى أن النصرانية قد انتشرت عن طريق المبشرين الذين توغلوا في الجزيرة العربية حتى وصلوا إلى اليمن، وربما يكون «كيمون» أحدهم، أو «عبد اللّه التامر» في رواية أخرى للطبري، إلاّ أن هناك طرقاً أخرى وصلت بها النصرانية إلى تلك الأصقاع أهمها الطريق البحري الذي كان يسلكه الدعاة المسيحيون والذين قاموا بتأسيس العديد من الكنائس على سواحل الجزيرة العربية وهم في طريقهم إلى الهند. وكذلك من خلال الدعاة والمبشرين الرسميين الذين توفدهم الدولة البيزنطية إلى هذه الأصقاع لنشر المسيحية بين ربوعها. بل إن الروايات الغربية تؤكد أن الأمبراطور الروماني «قسطنطين» الذي جعل من المسيحية عام 313م ديناً رسمياً للدولة الرومانية، أرسل العديد من البعوث الدينية إلى اليمن والحبشة لنشر الدين المسيحي في تلك الأصقاع، ولضم الحبشة واليمن إلى معسكره[2].

ولعل الرواية الصحيحة التي نقر بموجبها انتشار المسيحية في جنوب الجزيرة العربية تلك الواردة في القرآن الكريم في سورة «البروج» والتي ورد بها تنكيل اليهود اليمنيين بنصارى نجران، وحرقهم في أخاديد مستطيلة حفرت لهم في الأرض. ويزيد الإخباريون عليها فرار بعضٍ منهم إلى ملك القسطنطينية واستجارتهم به لنصرة دينه، وإرسال الأخير أسطولاً للنجاشي بالحبشة الذي كان من نصيبه تزويد الحملة بالرجال والعتاد، وهجوم الأسطول البيزنطي والمشاة الأحباش على اليمن وقضاؤهم على

(1) الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف، الجزء الثاني، ص 103 وما بعدها.

(2) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 613.

الدولة الحميرية، فنشروا المسيحية من جديد في اليمن ونجران، وبقيت الأخيرة على ما هي عليه حتى ظهور الإسلام وورود قصة «المباهلة» بين وفدهم وبين الرسول، وانتهاء الأمر إلى المصالحة[1].

ونخلص من ذلك كله، أن المسيحية دخلت الجزيرة العربية عن طريق البر والبحر. براً عن طريق العراق والشام حتى الحجاز واليمن، وبحراً عن طريق التجارة والسفن البيزنطية، والحملة الحبشية على اليمن. لكن الذي يهمنا في مبحثنا دراسة الآثار الثقافية المسيحية على أهل الجزيرة العربية، والآثار التي خلفوها بين أهلها من الناحية العلمية والدينية، ومدى تأثر العرب بها، حتى نستطيع أن نحكم بسريان هذا التأثير على النبي العربي، ومدى استقائه لمعلوماته ومعارفه من مصادرهم الدينية.

إن معرفة الآثار الثقافية المسيحية على الديانة الإسلامية ـ كما يذهب المستشرقون إليه ـ تقتضي منّا التعرض في عجالة إلى المذاهب النصرانية خاصة تلك التي انتشرت في الجزيرة العربية لنرى مدى تأثر الإسلام بها من عدمه.

يهمنا من المذاهب النصرانية المتعددة مذهبان أساسيان دخلا الشرق، وانتشرا فيه، وأوجدا الخلاف والفرقة بين أنصارهما طبقاً لطبيعة المذاهب والأحزاب والملل والنحل الأخرى ألا وهما: المذهب النسطوري، والمذهب اليعقوبي.

ترجع تسمية المذهب النسطوري إلى الراهب «نسطوريوس» المتوفى سنة 450 ميلادية، وملخص مذهبه أن جعل للمسيح طبيعتين: الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية ويعني ذلك أن للمسيح أقنومين: أقنوماً بشرياً أتى إليه عن طريق والدته مريم، وأقنوماً إليهاً باعتبار المسيح ابن الله وكلمته[2].

قاومت الكنيسة الرسمية هذه الآراء النسطورية حول طبيعة المسيح البشرية والإلهية، وحاكمه مجمع «أفسوس» عام 431م، وقرر المجمع الحكم عليه بهرطقة آرائه، ومخالفتها للمبادئ الأساسية التي تدين بها الكنيسة المسيحية، ونتيجة هذا الحكم عزل «نسطوريوس» من أسقفية القسطنطينية، وتعرض هو وأتباعه إلى الاضطهاد شأن الحال في سائر القضايا الفكرية والدينية المماثلة. ومع ذلك فإن أتباع هذا المذهب

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، الجزء الثالث، ص 157 وما بعدها.

(2) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965م، ص 292 وما بعدها.

لاقوا أنصاراً في أماكن أخرى، كالرها ونصيبين وغيرهما من الأصقاع التي آمنت بهذا المذهب الجديد. والذي يهمنا في هذا الصدد، انتشار هذا المذهب في الجزيرة العربية وخاصة في الحيرة، وقطر، والبحرين، وعمان، واليمامة، ونجران، واليمن[1].

أما المذهب اليعقوبي فترجع تسميته إلى «يعقوب البرادعي» المتوفى عام 500 ميلادية. وملخص مذهبه أن جعل للمسيح طبيعة واحدة وأقنوماً واحداً، وأطلق على أتباع هذا المذهب «بالمنوفستيين» أي القائلين بالطبيعة الواحدة. وانتشر هذا المذهب بين الغساسنة، وبقي بين ظهرانيهم حتى ظهور الإسلام.

وقبل أن نتطرق بعد قليل إلى أهمية هذين المذهبين في دراستنا يجدر بنا الإشارة إلى مذاهب أخرى هي مزيج من اليهودية والنصرانية وجدت سبيلها إلى بعض أصقاع الجزيرة العربية، ونتعرض لها لأهميتها في ما يتعلق بالشبهة القائلة بتأثر القرآن بالمصادر والمذاهب والكتب المسيحية خاصة حول طبيعة المسيح وولادته والظروف التي مر بها. وأهم هذه المذاهب ما أشارت إليه الموسوعة البريطانية[2] باسم «الأبيونيين» وهم من قدماء اليهود المتنصرين، وتعني هذه التسمية بالعبرية «الفقراء». وملخص رأي هؤلاء القوم اعتقادهم بوجود الله خالق الكون والحياة. وينكرون رأي القديس «بولس» في المسيح، ويعتقدون أن المسيح بشر، امتاز على غيره بالنبوة، وبأنه رسول الله، ويؤمنون بولادة المسيح من قِبَلِ والدته مريم دون اتصال بالبشر، وأنكروا صلب المسيح وأن من صلب قد شبه لهم به.

والذي يهمنا من السرد السابق للمذاهب المسيحية المختلفة بيان تأثيرها العقدي والثقافي على أهل الجزيرة العربية. فقد رأينا آنفاً علم بعض الحنفاء بالعهدين القديم والجديد كأمية بن أبي الصلت، وورقة بن نوفل، ونضيف عليهما عامراً الراهب، وقس بن ساعدة وغيرهم من الحنيفيين. ويذهب المستشرق الألماني «شبرنجر» Sprenger إلى احتمال ترجمة العرب للكتاب المقدس قبل الإسلام وعند ظهوره،

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، بتصرف كبير من عدة صفحات ومراجع مختلفة.

(2) Encyclopedia Britanica, Vol 7, p. 881. Art «Ebionites».

وانظر كذلك جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 635.

وكانت الترجمة من اليونانية إلى العربية[1]. ولكننا لا نملك الأدلة العلمية الدامغة على قول «شبرنجر»، خاصة من جهة ترجمة الكتب والأسفار من اليونانية إلى العربية، والتي بدأت حقيقة في منتصف العصر الأموي فقط، كما أننا لا نملك البراهين العلمية التي تؤكد أن القصص الواردة في التوراة والإنجيل قد نقلت إلى العرب قبل الإسلام، لأن مصادرنا حولها قد استقيناها من قصص كعب الأحبار، ووهب بن منبه وغيرهما من علماء اليهود الذين أسلموا وساهموا في إدخال الإسرائيليات إلى التفاسير القرآنية.

واهتم المستشرق الألماني الكبير «نولدكه» بالمصطلحات الدينية المعروفة لدى أهل الكتاب في الجاهلية، والتي أقرها القرآن الكريم، واستنتج منها تأثر الإسلام بالعهدين القديم والجديد. ولكن المصطلحات اللغوية لا تكفي وحدها للتدليل بوجود الأثر والتأثير، خاصة أنه لم تكن للجاهليين ديانة قوية بلغتها، ومصطلحاتها وأحكامها، فكانوا لا بد من أن يتأثروا بالمصطلحات الدينية للمسيحية واليهود، غير أن هذا لا يعني اقتباس القرآن منهما هذه المصطلحات خاصة وأن معظمها مستنبط من أصل سرياني أو عبراني أو يوناني أو حبشي.

وذكر الدكتور جواد علي أن الأب شيخو في كتابه «النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية» قد جمع الألفاظ الخاصة بأهل الكتاب من الأبيات الواردة في دواوين شعراء الجاهلية وفي كتب الأدب، ليجعل من تلك الألفاظ دليلاً على أثر النصرانية في الجاهليين، وهو حكم لا يمكن أن يكون سليماً، إلا بعد ثبوت صحة نسبة تلك الأبيات إلى الجاهليين[2].

ويذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن القرآن قد تأثر بالمذهب اليعقوبي عند إقراره للمسيح بالطبيعة البشرية دون الإلهية، وهو رأي يخالف ما ذهبت إليه النسطورية كما أسلفنا. غير أن هذا الرأي لا يستقيم لأن المذهب اليعقوبي لم يكن معروفاً لدى أهل مكة، ولم نعثر في معظم المصادر العربية التي رجعنا إليها على تأثير هذا المذهب على العرب الجاهليين، أو إبان الصدر الأول للإسلام. كما أن هذا المذهب قد انتشر بين الغساسنة وإن كان هؤلاء على علاقة بالقوافل التجارية العربية العابرة إلى الشام، إلاّ أننا لم نحصل على أية معلومات حول تأثير الغساسنة الديني على أهل العرب

---

(1) د. جواد علي، المرجع السابق، الجزء السادس، ص 681.

(2) المرجع السابق، ص 688.

الجاهليين. أمّا من قال بتطابق آراء «الأبيونيين» مع ما ورد في القرآن الكريم حول طبيعة المسيح البشرية، وولادته من أمه مريم دونما اتصال بشري، وأنه رسول إلى العالمين شأنه شأن بقية الرسل الآخرين، فلماذا لا نعتقد بصحة هذه الفرقة الدينية في هذه الآراء وتطابقها مع القرآن الكريم؟ خاصة أنها جمعت بين اليهودية والمسيحية، وربما يكون الصواب بجانبها فأتى القرآن مطابقاً لأفكارها لأن مصدرها الإلهي واحد.

ويذهب «سيدرسكي» في كتابه «أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي سير الأنبياء» إلى اقتباس القرآن معلوماته وأخباره عن مولد السيد المسيح من «إنجيل ماتيو» الباب العاشر والذي ورد فيه حرفياً: «في اليوم الثالث من رحلتهما عبر الصحراء المحرقة رأت مريم نخلة فقالت ليوسف «أود أن أستريح قليلاً تحت ظلها» فقادها يوسف إلى النخلة وأنزلها من على مطيتها. وعندما جلست مريم رفعت رأسها إلى قمة النخلة ووجدتها مليئة بالرطب فقالت ليوسف «أرغب في تذوق رطب هذه النخلة إذا كان الأمر ممكناً». فقال لها يوسف: «أنا مندهِشٌ من طلبك هذا، ألا ترين ارتفاع الشجرة وأنت تحلمين بأكل رطبها؟ إن ما ينغصني الآن هو نقصان الماء، فليس لدينا مياه نستقي منها نحن ودوابنا».

عندئذ كان الطفل يسوع، يستريح ـ بوجهه المشرق ـ على ركبتي والدته فخاطب الشجرة قائلاً: «انحني أيتها الشجرة وغذي أمي من رطبك». وما إن سمعت الشجرة كلامه حتى انحنت بقمتها أمام قدمي مريم، فجنوا من رطبها... وبعد أن قطفوا ثمرها كله، بقيت منحنية تنتظر أمر مَنْ أمرها بالانحناء للقيام. عندئذ خاطبها اليسوع قائلاً «انهضي أيتها الشجرة، واستعيدي قوتك، ولتصبحين من ضمن أشجار جنة أبي. ولينبجس من جذورك ذلك النبع الذي كان مختفياً تحت الثرى، ولْيَسِلْ منه الماء الكافي لإرواء غليلنا»، فاستقامت الشجرة حالاً، وانبثق من جذورها ماء رقراق لذيذ المذاق. ففرحوا من رؤية ذلك النبع، وشربوا منه مع دوابهم وشكروا الله على ذلك[1].

أخطأ «سيدرسكي» في استنتاجه باقتباس القرآن لقصة مريم وابنها من إنجيل متى من عدة وجوه منها: زعمه أن القرآن قد خلط بين «مريم» أم المسيح وبين «مريم» أخت

(1) SINDERSKY; origines, op. cit, p. 143.

موسى وهارون وجعلهما واحدة. وهذا خطأ فاحش يدل على عدم فهم المستشرقين لأسرار اللغة العربية واشتقاقاتها، وبلاغتها، ومجازها. لأن مريم أم المسيح من ولد هارون أخي موسى فنسبت إليه بالأخوة لأنها من ولده، كما يقال للتميمي: يا أخا تميم، وللعربي يا أخا العرب[1]. كما ورد في الأثر أن كعب الأحبار كان بحضرة عائشة أم المؤمنين فقال: إن مريم ليست بأخت هارون أخي موسى، فقالت له عائشة كذبت. فقال لها: يا أم المؤمنين إن كان رسول الله ﷺ قاله فهو أصدق وأخبر، وإلاّ فإني أجد بينهما من المدة ستمئة سنة. قال: فسكتت[2] ونسب إلى رسول الله ﷺ بالخصوص أن سبب إطلاق «يا أخت هارون على مريم» أنهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم. وذهب الزمخشري إلى أن بين مريم وبين موسى وعمران ما يزيد على ألف سنة فلا يتخيل أن مريم كانت أخت موسى وهارون[3]. ومنها أن: الروايتين لم تكونا متطابقتين، لأن الرواية التي نسبها «سيدرسكي» إلى الإنجيل تجعل من واقعة اشتهاء الرطب وأكله من قِبَلِ مريم ويوسف النجار وهما في طريقهما إلى مصر بعد ولادة المسيح. بينما الرواية القرآنية تنص على أن مريم حينما فاجأها المخاض إلى جذع النخلة، تمنت الموت لخوفها من تلوث سمعتها، فناداها من تحتها بعدم الحزن والأسف لأنها ولدت العظيم من الرجال ذا الخصال الحميدة، فأكلت الرطب من النخلة وشربت الماء النقي العذب الزلال. وفي هذا خلاف بين الروايتين في الزمان والمكان والكيفية. وعلى هذا المنوال حاول هذا المستشرق من خلال ما أورد من قصص في كتابه إيجاد المصادر اليهودية والدينية التي استقى منها القرآن الكريم، وهي مُقابلاتٌ متعسفة، متسمة بالتعصب والهوى متميزة بلي رقبة الحقائق التاريخية والدينية ليصل إلى غرضه المنشود وهو إيجاد مصادر خارجية للقرآن الكريم. ولعل تعصبه يشهد به عنوان كتابه الذي وصفه «بالأساطير الإسلامية» بينما لم يجحد ما يقابلها من قصص في العهدين القديم والجديد من كتب اليهود والنصارى.

لم يكن هذا المستشرق وحده الذي عزف على هذه النغمة، فقد سبقه إلى ذلك

---

(1) أ ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، الجزء الحادي عشر، ص 100.

ب ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، الجزء الرابع، ص 452.

(2) المرجعان السابقان.

(3) الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة/ بيروت الجزء الثاني، ص 508.

المستشرق الألماني الكبير «تيودور نولدكه» T. Noldeke الذي حاول من خلال دراسته العميقة «لتاريخ القرآن» إيجاد مصادر خارجية للقرآن الكريم، ووصل إلى نتيجة مفادها أن القصص القرآني حافل بالمؤثرات اليهودية والمسيحية التي انتقلت إلى العرب شفاهاً عن طريق اليهود المقيمين في المدن العربية، وكذلك عن طريق العرب المتنصرين[1].
إلا أن السؤال الذي لا إجابة عنه هو: كيف تجد بعض التعاليم والقصص اليهودية والمسيحية سبيلها إلى الرسول العربي فيتأثر بها، ويقتبسها، ويضعها في كتابه، بينما يهمل الأخرى؟. وكيف تمكن الرسول من الاطلاع على الكتب المقدسة القديمة خاصة كتاب «الأغاداه» اليهودي، بينما أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على أميته وعدم معرفته القراءة والكتابة؟. ويؤكد «مونتجمري وات» هذه النقطة الأخيرة عندما يقول: «إن من يدعي من علماء الغرب بعدم أمية محمد لأنه تاجر ماهر، فلا يعقل وهو بهذه الصفة أن يجهل القراءة والكتابة طالما كان نظراؤه من التجار القرشيين يعلمون ذلك، إلا أن تأثير الأناجيل على القرآن كما يبدو للعيان يؤكد أن محمداً لم يقرأ مطلقاً الإنجيل، بل ومن المؤكد أيضاً عدم اطلاعه على أي كتاب آخر، ولكن ربما انتقلت إليه تلك المعارف شفاهاً»[2].

إن انتقال الروايات الشفوية لا تستقيم في عملية الاقتباس المدعى بها في القرآن من قِبَلِ الكتب المقدسة القديمة، لأن القرآن حافل بالقصص، والمواعظ، والشرائع والمعتقدات في غاية التفصيل، والترتيب، والدقة، ولا يعقل أن يتم نقل هذه المعارف جميعاً عن طريق الرواة، لا بد من أن يتضاربوا في نقل هذه الروايات، ويتناقضوا في إيراد العقائد والشرائع المنقولة شفوياً. ومن هنا لا تستقيم نتائج من أنكر اقتباس الرسول من الكتب القديمة كتابة وإثباتها والإقرار بها شفاهاً. ومن هنا يحق لنا أن نقرر بكل موضوعية أن الدين الإسلامي لا يمكن أن يكون نتاجاً بسيطاً للمؤثرات الخارجية. وأن المصدر الأول والوحيد للقرآن هو الله وحده دون سواه.

فإذا كان الأمر كذلك وهي قضية إيمانية لا تمس بالنسبة للمسلمين، فما رأي المستشرقين حول الوحي الإلهي الذي نزل بموجبه القرآن الكريم باعتبار الله هو مصدره الوحيد؟. هذا ما سنقوم بدراسته في المبحث المقبل.

---

(1) SIDERSKY, op. cit, p. 1.

(2) WATT (M.) Mahomet, op. cit, p. 37.

المبحث الثالث

المستشرقون والوحي الإلهي

وصلنا في المبحث السابق إلى نتيجة علمية مفادها، أن مصدر القرآن الكريم هو الله تعالى، وأنه أنزله على النبي عن طريق الوحي لا عن طريق آخر سواه. ولكننا كيف نستطيع فهم ظاهرة الوحي الإلٰهي؟ وما خصائصها؟ وكيفية إثباتها عقلاً وشرعاً؟ وما موقف المستشرقين من هذه الظاهرة غير العادية؟.

ونحن كمسلمين نعتقد الوحي الإلٰهي، ونسلم به وبأساليبه، ونؤمن كذلك بالاتصالات الروحية بالملكوت الأعلى، واستمداد معارفنا من الله عن طريق ليست مألوفة لدينا. ولكننا لا نستطيع إثبات هذه الأمور باستخدام العقل والحواس لوحدهما وإنما يجب علينا التسليم بها باعتبارها مسائل اعتقادية غيبية، ليست خاضعة لمناهج المستشرقين المتصفة بالمادية، والتي لا تعترف بالقضايا الغيبية.

والوحي طبقاً لعلماء المسلمين هو إبلاغ الله سبحانه وتعالى عن أمور، وقضايا، ومعارف لمن اختاره الله لذلك، واصطفاه لتلقي رسالته، بطرق خفية وسرية لا يعرفها البشر، ولا يستطيعون اكتناه أسرارها، لأنها ليست خاضعة لمعارف البشر العادية، وليسوا معتاديها أيضاً.

ويختلف الوحي طبقاً للوسيلة التي يختارها الله لإيصاله إلى من اختاره من عباده، فمنه الكلام بين الله وأحد بني البشر كما حصل للنبي موسى عليه السلام. ومنه ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب من اصطفاه، فيهب له العلم والمعرفة والهداية. ومنه ما يجيء عن طريق الرؤيا الصادقة، ثم يتحقق وقوعه. ومنه ما يكون عن طريق أحد الوسائط كإرسال الله جبريل بالوحي إلى النبي مصداقاً لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[1].

اتفق معظم المفسرين كابن جرير الطبري[2]، وأبي عبد الله محمد القرطبي[3]، وابن كثير[4]، برواية مسندة إلى عائشة أنها قالت كان أول ما ابتدئ به رسول الله من

---

(1) سورة الشعراء، الآية: 193.

(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الثلاثون، ص 161 ـ 162.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء العشرون، ص 118.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء السابع، ص 325 ـ 326.

الوحي الرؤيا الصادقة كانت تجيء مثل فلق الصبح، ثم حُبِّبَ إليه الخلاء، فكان في غار حراء يتعبد فيه الليالي، حتى فاجأه الحق، فأتاه جبريل بالرسالة، وأقرأه أول آية لسورة العلق. وبلغ الجهد بالرسول حتى عاد مرتجفاً خائفاً إلى زوجته، مشفقاً على نفسه، فطمأنته زوجته، وذهبت به إلى ورقة الذي أخبره أن الذي نزل عليه هو الناموس الذي أنزل على موسى.

ويتميز الوحي بنزوله على الصادقين من عباده. حيث توجد لهم في حالة الوحي غيبة عن الحاضرين، وإغماء وغطيط تظهر للآخرين وليست حقيقة لمن ينزل عليهم الوحي، لأنهم في هذه الحالة مستغرقون في الملكوت الإلٰهي بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر العادية. ثم ينزل الوحي بعدئذ إمّا بِدَوِيٍّ من الكلام، أو يتمثل لمن ينزل عليه على هيئة شخص يخاطبه بما هو مكلف به لتبليغه له.

وقد سئل النبي عن الوحي، وصفاته وحالاته، فذكر أنه يأتيه أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه، فينفصم عنه وقد وعى ما قال. وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه فيعي ما يقول ويدركه أثناء ذلك من الشدة ما لا يعبر عنه[1]. وروي عن عائشة أن الرسول عندما ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه يتفصد عرقاً، لشدة وثقل ما يتلقاه عن الله من الأوامر، والنواهي، والأحكام والشرائع. ويعتقد من يراه على هذه الحالة أنه مصاب بالجنون والصرع، ومن هنا كان اتهام قريش له بذلك، وجاراهم المستشرقون على ذلك، وتبعوهم في هذا التحليل.

والوحي عندما ينزل على من اصطفاه الله من عباده مهما كانت وسيلته، فستنسلخ نفس هذا الشخص الموحى إليه من البشرية إلى الملكية، ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاته الروحية بالفعل[2].

وفسّر المؤرخ ابن خلدون ظاهرة الوحي الإلٰهي ومراتبه تفسيراً علمياً مقنعاً، يجعل من المنكرين لها في موقف ضعيف من الناحية العلمية. ومفادُ ذلك أن الموحى إليهم ينسلخون في تلك اللحظات عن الذات البشرية، ويندمجون في الذات الملكية، ويجعل لهم سماع الكلام النفساني والخطاب الإلٰهي أثناء ذلك الانسلاخ. فتارة يسمع

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب الوحي.

(2) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 81.

الموحى إليه دوياً كأنه رمز من الكلام ولا ينقضي ذلك الدوي إلاّ وقد وعاه بالكامل. وتارة يتمثل للموحى إليه رجلاً فيكلمه بما أُمِرَ به فيفهم منه ما يقول. وبعد أن ينقضي ذلك كله يعود الموحى إليه إلى طبيعته البشرية ولكنه يكون قد وعى وحفظ وفهم ما أوحي إليه.

وإذا كان الوحي هو ما أشرنا إليه، فإن إثباته من الناحية العقلية أمر عسير، فالعقل الذي أصبح أداة المعرفة قد أنكر وسائل المعرفة الأخرى كالحس والإلهام. ولم يجعل سبيلاً للمعرفة الأصلية إلاّ ما يبرهن عليه العقل ويقرره. ومع ذلك فإن الاستناد إلى هذه الأداة في الأمور الدينية التي ينتج عنها بداهة الإيمان بالأمور الغيبية أمر صعب التحقيق، إلاّ أنه ليس خطأ إن لم ندرك هذه المعارف عن طريقه. لأن للمعرفة العلمية وسائل أخرى يعجز العقل عن إدراكها، فتتولى الوسائل التي يقذفها الله في قلوب بعض عباده فيصلون عن طريقها إلى معرفة الحقيقة.

والوحي الإلٰهي يمكن تفسيره من الناحية العلمية، إذا قارناه بمسألة «التنويم المغناطيسي» الذي أثبت العلماء من خلاله تمتع الإنسان بعقل باطني يفوق عقله المعتاد، وأن الإنسان في حالة تنويمه مغناطيسياً يرى ويسمع ويخبر بأمور لا يمكن التكهن بها في عالم المحسوسات. وأن الإنسان بهذه الطريقة ثبت أن له روحاً تستقل أحياناً عن جسمه تمام الاستقلال[1]. كما أن تصرفات وحركات بعض الحشرات كالنمل والنحل التي تأتي بأعمال تنظيمية عجيبة لا يمكن تفسيرها بالغريزة وحدها، وإنما يمكن إرجاعها إلى إرادة عليا توحي إليها بذلك السلوك المنظم القويم، فإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نستطيع إنكار الوحي على البشر وإقراره بالنسبة إلى الحشرات والمخلوقات الأخرى.

ذهب المستشرقون مذاهب شتى في تفسير الوحي الإلٰهي المنزل على النبي العربي ولكنهم أجمعوا على إنكاره، وأتوا بتفسيرات، وتعليلات، وتأويلات حاولوا من خلالها تفسير التصرفات التي تنتاب الرسول إبان نزول الوحي عليه، على أن إنكارهم للوحي قادهم بداهة إلى إنكار المصدر الإلٰهي للقرآن الكريم الذي أجمعوا أيضاً على بشريته كما أسلفنا.

(1) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 66 وما بعدها.

وبيان ذلك أن المفكر الفرنسي «جوستاف لوبون Le Bon» يرى أن التصرفات التي تعتري الرسول إبان نزول الوحي عليه ما هي إلاّ إصابته بالصرع الذي ينتابه في هذه اللحظات فيعتريه احتقان فغطيط فغثيان. ويرى أنه يجب اعتبار محمد من فصيلة المهووسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الديانات. ويقول في هذا الصدد: «ولا أهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشؤون الديانات. ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثّلوا هذا الدور، وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع وقادوا البشر. ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»[1].

ويذهب المستعرب الألماني «هوبرت جريم H.Grimme» إلى أن محمداً لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنه اقتنع بضرورة إصلاح مجتمعه في مكة الذي يعاني من الفساد، فوضع خطة لمساعدة الفقراء عن طريق فرض ضريبة على دخول الأغنياء. ولكنه فهم أن الحظ لا يواتيه لقبول هذا الحل من قِبَلِهِم. كما أنه لم يتخيل خطة لصراع الطبقات على طريقة القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هنا فقد استخدم فكرة الحساب يوم القيامة كوسيلة للضغط على هؤلاء الأغنياء لقبول خطته الرامية إلى الإصلاح الاجتماعي في مجتمعه ففرض عليهم الزكاة لتطهير أموالهم وأنفسهم[2].

أما المستشرق الإنجليزي «مونتجمري وات M. Watt» فإنه يؤكد صدق النبي وإخلاصه في كل ما أخبر به من مجيء الوحي إليه. كما رفض جميع الآراء الغربية التي عزت ظاهرة الوحي المحمدي إلى الصرع والهلوسة أو الجنون. ودافع دفاعاً مجيداً عن الرسول، ووصفه بالصادق الأمين أيضاً. ولكنه عندما عالج مسألة نبوته ـ أي نبوة الرسول ـ فإنه أكد أن هناك بعض الأشخاص الموهوبين كالفنانين، والشعراء والكتّاب ممن يتمتعون بـ«خيال خلاّق» أخرجوا للبشرية روايات رائعة، وشعراً بليغاً، ورسومات ومنحوتات عجيبة. وهناك العديد من المؤلفات الناجمة عن الخيال الخلاّق معروفة عالمياً. ولكن هذه المؤلفات والآثار ليست خيالية لأنها تعالج أموراً حقيقية. ولكنها تستخدم رؤىً وصوراً للتعبير عما وراء المفاهيم الثقافية الإنسانية.

---

(1) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة زعيتر، بيروت 1399هـ، ص 141 وما بعدها.

(2) RODINSON (M.) Mohamet, Seuil, Paris, 1961, pp. 102 - 103.

ويقول «وات»: إن الأنبياء والمصلحين الدينيين يشتركون في هذا «الخيال الخلاّق» طالما كانوا يعبرون عن القضايا الأكثر عمقاً والأكثر أساسية الناجمة عن التجارب الإنسانية، مع الإشارة الخاصة إلى مقتضيات وظروف زمانهم وأجيالهم.

ولكن ما مصدر هذه الأفكار الخلاّقة؟. بعض علماء النفس يرجعها إلى «اللاّشعور»، ورجال الدين يرجعونها إلى «الله». وبعضهم الآخر يقول: إن هناك «حقيقة مؤكدة» تستمد أصولها من الله[1]، ثم إن هذه الأفكار الخلاّقة أكبر من الإنسان ذاته، وأسمى من عتبة الشعور.

ويستطرد مونتجمري وات قائلاً: «من وجهة نظري هناك خيال خلاّق متدفق لدى محمد، وأن معظم الأفكار الناجمة عن هذا الخيال صحيحة وعادلة، ولكن ليست كلُّ الأفكار القرآنية صحيحة وعادلة. بل توجد على الأقل نقطة واحدة غير صحيحة ألا وهي أن «الوحي» أو الخيال الخلاّق أسمى من تصرفات الإنسان العادية باعتبارها مصدراً لوقائع تاريخية مجملة»[2].

ويتساءل وات قائلاً: «هل كان محمد نبياً»؟. ويجيب قائلاً: «إن خياله الخلاّق فتح آفاقاً عميقة، وأنتج أفكاراً ارتبطت بالقضايا الرئيسة للوجود الإنساني، بحيث أصبح دينه يتمتع بجاذبية كبيرة ليس في زمانه فحسب ولكن خلال القرون التي تلته. إن سائر الأفكار التي يعلن عنها ليست كلها صحيحة وعادلة، ولكن بفضل الله أصبح قادراً على أن يقدم لملايين البشر ديناً أفضل من الأديان السابقة قبل أن يشهدوا أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله»[3].

ويتناول مونتجمري وات مسألة الوحي الإلٰهي في كتاب آخر من كتب السيرة أطلق عليه اسم «محمد في مكة» ويؤكد الحقيقة التاريخية التي لا ريب فيها من أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتيه من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد. ولكنه عندما يتساءل عن كيفية هذا التمييز فإنه يجيب بأن الأمر ليس واضحاً تماماً. ونحن كمسلمين نعرف كيفية التمييز بين الكلامين، فالقرآن هو كلام الله

---

(1) FREDRICH Von Hügel; Essays and addresses, London, 1928, p. 253. in, Watt, op. cit, p. 2. 9.

(2) WAATT (M.) Mohamet, op. cit, p. 210.

(3) المرجع السابق، ص 211.

مختلف عن كلام البشر، والأحاديث النبوية هي الأخرى وحي من الله ولكنها مصاغة من قِبَلِ الرسول.

ويعتقد وات أن مصدر الوحي المحمدي هو الخيال الخلّاق كما أسلفنا، أو اللاوعي الجماعي Collective unconscious الذي هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية.

ويفسر وات «اللاوعي الجماعي» طبقاً لتفسيرات يونج «Jung» حوله وهو الرأي القائل: إن ما ينبثق من اللاوعي إلى الوعي في رؤيا الأفراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية لمجتمع كامل تأتي من «اللبيدو» أو طاقة الحياة، وهو ينبوع المناشط في كل الناس. ففي الشخص الواحد يكون «اللبيدو» في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله. هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه «يونج» بـ«اللّاوعي المشترك» وإلى هذا اللاوعي المشترك تعزى كثير من الأساطير وكذلك المعتقدات الدينية، ولا سيما شخصيات مثل «البطل» و«القائد» و«الطفل الإلٰهي» و«العذراء» التي توجد في كثير من الأديان[1].

وعندما طبق «وات» هذه النظرية على الوحي المحمدي اعتقد أن كلمات الوحي كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها. ثم يستنتج كذلك أنه بالإمكان الجمع بين هذه المسألة وبين الآراء الإسلامية التقليدية حتى يمكننا القول: إن المَلَكَ وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وإنها برزت من هنا إلى وعيه.

هكذا تتلخص أفكار «وات» في إنكاره للوحي الإلٰهي، وأن مصدر القرآن هو الخيال الخلّاق الذي يتمتع به الرسول مثلما تمتعت به بقية البشر الممتازين، كما يرجع إلى اللاوعي الجماعي طبقاً لرأي «يونج». وقد حاول التوفيق بين هذين الرأيين إلاّ أنه يؤكد عدم تفسير الوحي بإصابة النبي بالهلوسة، والصرع وغيرهما من الأمراض العصبية، ويؤكد أنه كان صادقاً ومخلصاً في دعوته، إلا أنه نفى الوحي الإلٰهي طبقاً للنظرية الإسلامية شأنه في ذلك شأن بقية أضرابه من المستشرقين.

---

(1) د. جعفر شيخ الأرض، منهج وات في دراسة نبوة محمد، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 234.

وتحدث «مكسيم رودنسون» بعمق وتفصيل عن الوحي الإلٰهي الذي نزل على الرسول، وهو ينفي منذ البداية آراء بعض الكتّاب الغربيين الذين يفسرون تصرفات الرسول عند نزول الوحي عليه بالصرع، والهلوسة، وانفصام الشخصية، ويقدم آراء مقنعة عن إخلاص الرسول، وحسن نيته، وصدقيته. ولكنه عندما يفسر الوحي الإلٰهي فإنه لا يعتقد هو الآخر في النظرية الإسلامية بالخصوص، بل إننا نراه منذ الوهلة الأولى وفي مقدمة كتابه «محمد» يحذر من هذه القضية قائلاً: «ألتمس من القراء المسلمين العذر عند إنكاري لبعض الوقائع التي يعتقدون صحتها، ذلك أن العلماء الأوروبيين طبقوا هذا المنهج على علومهم أيضاً. . . . ويقول: كيف يستطيع ملحد مثلي أن يدرس مؤسس الدين الإسلامي؟. . . . خاصة أن الملحدين لا يؤمنون بهذه الأفكار الدينية التي يقول عنها أصحابها: إنها تأتي إليهم من العالم الآخر، ويجيب قائلاً: «يحق للملحد إنكار مثل هذه الأفكار ولكن لا يحق له عدم تقدير هذه الرسالات»[1].

وهو عندما يتعرض لبداية الرسالة، وكيفية نزول الوحي على النبي، فإنه يستعرض في مقاطع طويلة من كتابه آراء من سبقه من العلماء المسلمين في هذا المضمار. ويثبت الروايات المستقاة عن عائشة عن كيفية الوحي، والمظاهر الخارجية التي تعتري الرسول في أثناء تلقيه الوحي، والآيات القرآنية الأولى التي نزلت عليه، والاضطراب الذي شمله، وذهابه رفقة خديجة إلى ورقة بن نوفل لاستشارته حول ما اعتراه من مظاهر لم يجد لها تفسيراً مقنعاً، ثم اقتناعه بالرسالة التي كلف تبليغها من الله، وتعوده الوحي شيئاً فشيئاً حتى أصبح لا يضطرب فؤاده، عندما ينزل عليه، وينتهي من هذا السرد إلى طرح سؤال مؤدّاه: هل كان محمد صادقاً في ما أبلغ به؟. وفي إجابته عن السؤال الآنف بيانه، فإنه يطرح جميع الأفكار الغريبة التي تصف الرسول بالمحتال، والمخادع، والمزور جانباً ويطرح كذلك جميع الأفكار التي تعزو الوحي إلى مرض الرسول النفسي والعصبي، ويرد بعض أفكار المستشرقين الذين يصفون الرسالة المحمدية باعتبارها إصلاحاً اجتماعياً لمجتمعه الغارق في الجهالة، وصراع الطبقات. ولكنه يؤكد حقيقة يراها جوهرية لتفسير الوحي الإلٰهي، وهي أن محمداً ـ حسب قوله ـ كانت له ميول زهدية أملتها ظروف حياته الشخصية عندما كان

(1) رودنسون، محمد، المرجع السابق، بتصرف كبير في المقدمة.

طفلاً، ومراهقاً ورجلاً ناضجاً. وأنه بدأ يمارس حياة «الزهد» التي ـ هي إحدى درجات الصوفية ـ منذ زمن مبكر من حياته. ومن خلال حياته الزاهدة الرافضة لكل ألوان الملذات والآخذة بأسباب التعبد والصلاة الطويلة والتبتل فأخذ يتراءى له «الكشف» المصحوب بالأصوات المسموعة. وهذه المظاهر الصوتية والمرئية نجدها أيضاً لدى المصابين بالأمراض العقلية كالهستيريا وانفصام الشخصية. إلاّ أن كبار الصوفيين يتعرضون لهذه المظاهر غير العادية ويعتادونها. ولكن هل المظاهر الخارجية التي يطبقها الزهاد على أنفسهم تؤدي إلى الإصابة بهذه الأمراض العقلية والنفسية؟. ويردُّ «رودنسون» على هذا السؤال قائلاً: إنه يترك للمتخصصين في علم النفس الإجابة عنه[1].

ويستطرد هذا المستشرق قائلاً: إن المتصوفة المسيحيين والمسلمين تخطوا هذه المرحلة إلى أعلى منها وهي الاتحاد مع الله والحلول فيه. وهو يرى أن محمداً قد مر بمرحلة الزهد، وأخذ في التأمل والعبادة بغار حراء، ولكنه لم يشعر أبداً أنه وصل إلى مرحلة الاتحاد بالله. ومن هنا فإن تلقِّيه الوحي الذي يتمثل له صوتاً وصورة هو مرحلة من مراحل التصوُّف التي وصل إليها. ولكن لا يمكن تفسير ذلك بتدخل من الشياطين أو الأرواح الشريرة أو نتيجة الخيال الطبيعي أو المرض النفسي.

ويصل رودنسون إلى نتيجة مفادها أن الوحي الذي ينزل على الرسول لا يمكن تفسيره بالأمراض النفسية التي قد تنتاب الإنسان، ولا بتدخل الشياطين والأرواح الشريرة التي كان العرب يعزون إليها الكهانة وسجع الكهان، ولكن ما يراه ويسمعه الرسول هو نتيجة وصوله إلى إحدى درجات التصوف التي لم تصل إلى الاتحاد بالله. ولكنها تقع بين مرحلة الزهد والتأمل والتعبد وبين مرحلة الاتحاد مع الله والاندماج فيه.

وعندما عالج «جولدزيهر» هذا الموضوع في ثنايا بحوثه الإسلامية، فإنه أرجع القرآن الكريم إلى مصادر داخلية وخارجية كما أسلفنا. وبذلك فهو ينكر الوحي الإلهي طبقاً للرؤية الإسلامية. ويرى أن تبشير النبي العربي ليس إلاّ مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها.

(1) RODINSON (M.) Mohamet, op. cit, p. 106.

وتأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم واجباً إلٰهياً، فأصبح - بإخلاص - على يقين بأنه أداة لهذا الوحي[1].

ويذهب «جولدزيهر» في تفسير الوحي الإلٰهي مذهب زملائه المستشرقين لأنه يرى أنه في خلال النصف الأول من حياة النبي اضطرته مشاغله إلى الاتصال بأوساط استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه، وهو منطو في تأملاته أثناء عزلته. ولميل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية، نراه ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين[2].

وجولدزيهر لم يتّبع في دراساته المراحل «الباتولوجية» التي اعتقد أن شعور الرسول بالوحي قد نشأ فيها وثبت في نفسه، ولكنه اقتبس كلمة لها معنى من مؤلف شهير يدعى «هارناك» عندما تحدث عن الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم، والذين يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، ومن ذلك حمية النبي أو الحواري[3].

وجولدزيهر بإيراده الاقتباس الآنف بيانه فإنه يشير إلى عدم إمكان الوحي، واستحالة حدوثه، وإن ما يقوله الأنبياء عن الوحي هو عبارة عن مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها، ولكنه لم يوضح لنا تلك الأمراض التي تصيب الرجال فيصبحون عظماء، ويتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات، لأنه من المعروف عقلاً وعادة أن الأمراض مهما كانت طبيعتها نفسية أو جسدية، تؤدي إلى هبوط القوى العقلية والجسدية، ولا يحقق المصاب بها إلاّ الضعف والهوان ثم الاضمحلال العقلي والجسدي.

ونحن لم نشأ إيراد آراء بعض المستشرقين المتعصبين خاصة القدماء منهم الذين حاولوا تفسير الوحي بإصابة الرسول بالصرع وأن أعراضه كانت تبدو عليه، إذ كان يغيب عن صوابه، ويسيل منه العرق، وتعتريه التشنجات، وتخرج من فمه الرغوة، حتى إذا أفاق من نوبته تلا على المؤمنين ما يقول إنه وحي الله إليه، في حين لم يكن

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق، ص 6.
(2) جولدزيهر، المصدر السابق، ص7.
(3) المرجع السابق، ص 6.

هذا الوحي إلاّ أثراً من نوبات الصرع. والسبب في عدم إيرادنا لهذه الآراء بالتفصيل ونسبتها إلى أصحابها، أنها قد قيلت في زمن كان المستشرقون يحاولون نقض الإسلام ومعتقداته بإيراد شبهات لا أساس لها من العلم والموضوعية، وأنهم كانوا متحاملين أكثر من كونهم متعقلين. وأن الكتّاب الغربيين أنفسهم قد ردّوا على هذه الشبهات، ونقضوها من أساسها، وقد ذكر مونتجمري وات، ورودنسون طبقاً لمصدريهما اللذين أشرنا إليهما خطل هذا الرأي وسخفه، وبيّنا بما لا يدع مجالاً للشك فيه أن الحالة التي تعتري الرسول في أثناء تلقيه الوحي تختلف عن المصابين به فعلاً، وآية ذلك أن من يصاب حقيقة بالصرع لا يذكر إطلاقاً ما مرّ به إبانها. بل إنه ينسى هذه الفترة من حياته بعد إفاقته من نوبته نسياناً تاماً، ولا يذكر شيئاً ممّا صنع أو حلّ به خلالها، ذلك أن حركة الشعور والتفكير تتعطل فيه تمام التعطل. وهذه الأعراض التي تصيب المرضى من الصرع لا تنطبق وما يعتري الرسول من حالات نفسية وفسيولوجية في أثناء نزول الوحي عليه، لأنه كان يذكر بدقة بالغة ما يتلقاه وما يتلوه بعد ذلك على أصحابه، كما أن نزول الوحي لم يكن مقترناً دوماً بالغيبوبة الجسمية مع تنبّه الإدراك الروحي غاية التنبُّه، بل إنه كثيراً ما ينزل الوحي والنبي في تمام يقظته العادية[1]. وملخص القول في هذه النقطة إن الصرع يعطل الإدراك الإنساني، وينزل بالإنسان إلى مرتبة آلية يفقد أثناءها الشعور والحس. أما الوحي فهو سمو روحي اختص الله به أنبياءه ليلقي إليهم بحقائق الكون اليقينية العليا كي يبلغوها للناس. وقد يصل العلم إلى إدراك بعض هذه الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون، وقد يظل بعضها لا يتناوله العلم، ومع ذلك فتبقى حقائق يقينية يهتدي بها المؤمنون الصادقون[2].

يجب استبعاد صفات الهوس والصرع والمرض النفسي التي اتهم بها المستشرقون النبي في أثناء نزول الوحي عليه وخاصة جوستاف لوبون. ذلك أن التاريخ قد أنبأنا أن الرسول لم يكن يتصف بهذه الصفات قبل البعثة، بل إنه يصفه لنا بالعاقل والصادق الأمين. وإنه لم يكن قبل البعثة من أولئك الذين تعتريهم الوساوس، والسلوك الشاذ، والتصرف الغريب، بل كان بعيداً عن سلوك الكهان وسجعهم، وتمتمتهم، وتصرفاتهم الغريبة. ولم يكن شاعراً يعتريه شيطان الشعر فيؤثر في قوله

(1) المرجع السابق.
(2) محمد حسين هيكل، حياة محمد، الطبعة الخامسة 1952م، ص 41.

وتصرفاته. وإن معاصريه الذين أجهدوا أنفسهم في بيان مساوئه لم يصفوه بالمرض والوسوسة والصرع بالرغم من وصفهم له بالسحر والكهانة واستقائه معلوماته عن آخرين.

لقد وصف النبي شخصياً ظاهرة الوحي المنزل عليه وصفاً دقيقاً حينما شبهه أحياناً مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه فينفصم عنه وقد وعى ما قال. وأحياناً يتمثل له الملك رجلاً فيكلمه فيعي ما يقول، وفي كلتا الصورتين كان النبي واعياً وعياً كاملاً بما يوحى إليه. وقد كرر ذلك مرات عديدة، فأثبت لنفسه الوعي الكامل والإدراك السوي لحالته قبل الوحي وحالته بعد الوحي، وحالته في أثناء الوحي. وهذا التأكيد ينفي عن الرسول شبه الهلوسة، والمرض النفسي، والصرع الذي ينتاب من يصابون به، وعن طريق وعي الرسول الكامل لما يوحى به لم يخلط مرة واحدة بين شخصيته الإنسانية المأمورة المتلقية وشخصية الوحي الآمرة المتعالية[1].

أما ما ذهب إليه «هوبرت جريم» وأمثاله من أن النبي لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنه تأثر بما يعانيه مجتمعه من فوارق طبقية، فنشر دعوته الإصلاحية، وفرض الزكاة لإعادة تقسيم الثروة بين أفراد مجتمعه. فهو تفسير مادي مبتسر ومتعسف أراد به صاحبه تطبيق النظريات الماركسية والمادية الحديثة على نشأة الديانة الإسلامية. فالمجتمع العربي وإن كان يشوبه التمييز الطبقي بين الأغنياء والفقراء بين الأحرار والعبيد، إلاّ أن المعايير المادية الحديثة التي أفرزتها تطورات الثورة الصناعية والأوروبية، وما نشأ عنها من صراع الطبقات الذي تطور عبر العصور والأجيال لا يمكن أن يقاس بما كان عليه المجتمع العربي البسيط في ذلك الزمان. ثم إن الإسلام لم يأت فقط للإصلاح الاجتماعي، ولكنه جاء نظاماً متكاملاً شاملاً لمناحي الحياة كلها ديناً ودولة. فهو لم يقتصر على إلغاء الطبقات، وتحرير العبيد، وأعاد توزيع الثروة بين أفراد المجتمع. ولكنه نظّم العقيدة، فدعا إلى التوحيد، وأصرّ على إزالة عبادة الأصنام، وإعادة الوحدة إلى أبناء العروبة، ودفع بهم خارج جزيرتهم لنشر تعاليمه التي تنادي بالحرية والإخاء والمساواة وأنشأ نظاماً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً متكاملاً. وبالتالي فإن تفسير ظاهرة الوحي ونشأة الدين الإسلامي تفسيراً مادياً صرفاً لا يلاقي

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، طبعة 16. 1985م، ص 28.

القبول العلمي الصحيح، ولا يمكن الاستناد إليه في نفس نبوة الرسول العربي ليجعل منه «جريم» وأمثاله مصلحاً اجتماعياً يدعو إلى الاشتراكية فحسب.

وإذا ما فحصنا ما ذهب إليه «مونتجمري وات» من أن الرسول شأنه شأن بعض عظماء الرجال المتمتعين بذلك «الخيال الخلّاق» وأن مصدر الوحي المحمدي هو هذا «الخيال الخلّاق» و«اللاوعي الجماعي»، فإننا نجد هذه التعليلات خالية من الأدلة والبراهين العلمية الصحيحة. ذلك أن «الخيال الخلّاق» الذي تحدث عنه «وات» قد فسره شخصياً بأن رجال الدين يرجعونه إلى الله، ومن خلال هذا التفسير يكون الله هو مصدر هذا الخيال الخلّاق ولا أحد سواه خاصة إذا كانت هذه الأفكار الخلاقة أعلى من الإنسان ذاته وأسمى من عتبة الشعور. ثم إن مسألة «اللاوعي الجماعي» الذي عزا إليه «وات» ظاهرة الوحي المحمدي هو من الأمور المعقدة التي تستحق منّا بياناً شافياً لدحضها. ذلك أن «اللاشعور» أو «اللاوعي المشترك أو الجماعي» ينتمي إلى ما نطلق عليه اسم «الكشف» أو «الإلهام» أو «الحدس الباطني» أو «الشعور الداخلي». فهذه الأمور مهما تباينت تسمياتها غالباً ما تكون ثمرة من ثمار الكدّ والجهد أو أثراً من آثار الرياضة الروحية، أو نتيجة للتفكير الطويل، فلا تنشئ في النفس يقيناً كاملاً ولا شبه كامل، بل يظل أمراً شخصياً ذاتياً لا يتلقى الحقيقة من مصدر أعلى وأسمى[1]. بل إن كشف العارفين كإلهام الواصفين وجدان تعرفه النفس معرفة دون اليقين، وتنساق إليه من غير شعور بمصدره الحقيقي، فيدخل فيه ذوق المتذوقين، ووجد المتواجدين، بل تدخل فيه أسطورة آلهة الشعر عند اليونان وأسطورة شياطين الشعر عند العرب الجاهليين[2].

ويذهب مالك بن نبي في هذا الصدد إلى القول: إن الكشف كالإلهام من ألفاظ علم النفس المحدثة التي ما تبرح حتى عند القائلين بها موغلة في الإبهام، لاحتلالها حاشية «اللاشعور» وهي حاشية ـ كما يوحي اسمها ـ أبعد ما تكون عن حالات الوحي والشعور: فإذا قيل في إنسانٍ: إنه من أولي الكشف والإلهام لم يَسْمُ به ذلك إلى درجة النبوة والوحي، لأن في كل وحي وعياً، وفي كل نبوة شعوراً بمعناها وإدراكاً لمغزاها، وإنما يرمى «باللاوعي» من فقد الوعي، ويوصم «باللاشعور» من حرم الشعور[3]. ومن

(1) المرجع السابق، ص26.

(2) المرجع السابق.

(3) بتصرف كبير. MALEK BENNABI, Le phenomène Coranique, Edition A.E.I. pp. 84 - 89.

هنا بطلان تفسيرات «وات» بالخصوص، خاصة إذا علمنا أن الحقائق الدينية والأمور الغيبية التي تخبر عنها ظاهرة الوحي لا تخضع للخيال الخلاق، ولا إلى اللاشعور الجماعي أو الفردي التي تحاول اكتشاف المجهول عن طريق الفراسة، والحدس الباطني. ولأنها لا تخضع أيضاً إلى مقاييس الحس الظاهري الذي اعتاده الناس، لأن ظاهرة الوحي عبارة عن انسلاخ الذات البشرية للموحى إليه واتصاله بالذات الروحانية والتي تخضع لتصور حوار علوي بين ذاتين: ذات متكلمة آمرة معطية، وذات مخاطبة مأمورة متلقية.

أما ما ذهب إليه «وات» في قوله: إن كلمات الوحي كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها، وإن للرسول شخصيتين إحداهما واعية شاعرة، والأخرى لا واعية ولا شاعرة. أي أن لمحمد ازدواج الشعور واللاشعور، فإن السرد التاريخي لنزول الوحي، وطريقة تلقي الرسول له، وإبطائه عليه، ومعاناته في تلقيه ما ينفي هذا الازدواج الموصوف به. بل إن العرب أنفسهم قد تملكتهم الحيرة في تفسير هذه الظاهرة، فأحياناً يصفونه بأضغاث الأحلام، ومرة بقول شاعر مفترٍ، ومرة أخرى بالجنون والهلوسة والمرض. ولكن الثابت تاريخياً أن الرسول منذ اللحظة الأولى التي نزل عليه القرآن فيها كان واعياً تماماً بما يوحى به إليه. وكان يبلغ رسالة ربه وتعليماته بصورة دقيقة، وكان يحرص على ألاَّ يضيع منه حرف مما ينزل عليه. وكان يجهد نفسه في حفظ ما يوحى به إليه حتى أمره الله بالتريث. وكان يأتيه الوحي في كل زمان وفي كل مكان وهو في كامل وعيه ويقظته، فكان القرآن ينزل على قلب النبي في الليل الدامس والنهار الأضحيان، وفي البرد القارس أو لظى الهجير، وفي استجمام الحضر أو في أثناء السفر، وفي هدأة السوق أو وطيس الحرب، وحتى في الإسراء إلى المسجد الأقصى، والعروج إلى السموات العُلاَ[1]. وفي أثناء ذلك كله كان وعي النبي كاملاً، وكان نقله لما يوحى به إليه صحيحاً كاملاً متقناً.

وأخيراً فإن ما ذهب إليه «وات» في قوله من أنه يمكن الجمع بين «اللاوعي المشترك» وبين الآراء الإسلامية التقليدية بأن «المَلَكَ» وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى «باللاوعي» وإنها برزت من هنا إلى وعيه فهو كلام

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، جـ1، ص 198.

مردود عليه. ذلك أنه إذا قبل وات أن «الملك» وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدية فما فائدة نظرية «اللاوعي المشترك»؟؟. ثم لماذا يضع الملك هذه الكلمات في اللاوعي المحمدي أولاً ثم يدعها تبرز إلى الوعي حتى يتخيل الرسول أنه يرى مَلَكاً يحدثه بكلام لم تكن له من قبل صلة به؟. وإذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي، فما الذي يمنع من وضعها منذ البداية؟.

وإذا كانت الكلمات من ملك فمعنى ذلك أنها شيء جديد لم يكن يعرفه محمد ولا مجتمعه، ولكن نظرية «اللاوعي المشترك» كما شرحها صاحبها «يونج» وكما وافقه عليها «وات» تقتضي أن تكون هذه الآراء معبرة بطريقة ما عن المجتمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه، ومصاغة بمقولاته ومبنية على مسلَّماته[1].

أما ما ذهب إليه «جولدزيهر» وأضرابه من استمداد الرسول معارفه من مصادر داخلية وخارجية، واتصاله بأفكار ومعارف دينية استقاها من اليهود والنصارى، وتأثره بهذه الأفكار التي أخذ يجترها في قرارة نفسه وهو منطو في تأملاته في أثناء عزلته فإنه قول لا يسنده دليل علمي صحيح. وقد أثبتنا لك آنفاً خطل الرأي القائل بتأثر النبي بالمصادر الداخلية والخارجية في دعوته ومعتقداته. أما قوله: إن الوحي المحمدي هو عبارة عن اجترار الرسول لتلك الأفكار الخارجية إبان عزلته، وإن ما يصيب الرسول إبان فترة نزول الوحي عليه عبارة عن مسألة نفسية ترجع إلى تشبه المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها. فإن هذه الفرضية حاولت تفسير القرآن من خلال علم النفس، وهو تفسير خاطئ لأن علم النفس لم يصل بَعْدُ إلى درجة من الدقة والتطور بحيث يفرض طريقته في البحث على الميادين الأخرى حتى يمكنه تفسير ظاهرة النبوة على ضوء التحليل النفسي الحديث. ثم إن القرآن الكريم لو كان مصدره محمداً لكان من الفخر له أن ينسبه إلى نفسه، ويدعي لنفسه القدسية بل الألوهية إن شاء، ولا نرى مانعاً من ادعائه بذلك طالما كان الوحي الذي ينزل عليه لم يؤمن قومه بمصدره الإلٰهي بالرغم من اعترافهم له بالقوة والعظمة. فهؤلاء كبار القوم يذهبون إلى عمه عارضين عليه الاجتماع بابن أخيه مخيّرين إياه بين عدة أمور كالرئاسة، والمال، والحسب،

(1) د. جعفر شيخ الأرض، مقال بعنوان «منهج مونتجمري وات في دراسة نبوة محمد»، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، 234 ـ 235.

والغنى، والسؤدد حتى يقلع عن دعوته، ويرفض الرسول هذه العروض جميعاً، ولا يرضى إلاّ بالوحدانية التي بسببها تدين لهم العرب ويحكمون بها العجم، كل ذلك يؤكد عدم بشرية القرآن وحقيقة الوحي الإلٰهي الذي يتنزل عليه من لدن عزيز قدير. وهو في هذا الشأن تكون هذه الظاهرة لديه متماثلة عند جميع الأنبياء الآخرين طالما كان المصدر واحداً والغاية واحدة. ومن هنا كان حرص القرآن على تسمية ما نزل على قلب محمد وحياً، ليشابه مدلول الوحي بين جميع النبيين تشابه اللفظ الدال عليه عندما يقول ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾(1).

إننا لو استقرأنا التاريخ جيداً لوجدنا النبي قبل البعثة صادقاً، أميناً، عاقلاً، هادئاً، رزيناً، نائياً عن مواطن السوء والريبة، حكيماً في تصرفاته بدليل قصة وضع الحجر الأسود في مكانه بمشورة وتدبير منه حينما جنّب قومه الفتنة. ولكنه بعد أن يصل إلى الأربعين، وبعد أن يخط الشيب رأسه ينفتح على عوالم وآفاق جديدة بعيدة الغور، تحدث في البشرية هذا الانقلاب الكبير في جميع مناحي الحياة، فإن الأمر هنا يتعدى العوامل النفسية، والمؤثرات الداخلية والخارجية، ويتصل بأمور لا قدرة للرسول عليها من تلقاء نفسه، ولكنها أمور قدرها الله وأخرجها لعباده عن طريق نبيه، ومن هنا نرى ذلك البون الشاسع بين حياة النبي قبل البعثة وحياته بعدها. وكان الرسول بعد البعثة واعياً لذلك الفرق الشاسع بين ذاته المأمورة وذات الله الآمرة، وكان يفرق بوضوح بين الوحي الذي يتنزل عليه وبين أحاديث الخاصة التي كان يعبر عنها بإلهام من الله. ولهذا نهى في أول الأمر عن تدوين الأحاديث حتى لا تختلط بالقرآن الكريم. ومع أن أقوال النبي هي أحاديث تلقى من الوحي مضمونها إلا أنها مصوغة بأسلوبه، ومبينة بلفظه، فقد حرص كل الحرص على ألاّ تختلط مع القرآن وهذا من أعظم البراهين على صدق رسالته وحقيقة الوحي الإلٰهي الذي يتنزل عليه. ثم إن من أعظم الأدلة التي تبين أن الوحي الإلٰهي خارج عن الذات المحمدية هو مخالفة القرآن له في العديد من المواطن، ومعاتبة القرآن له عتاباً خفيفاً أو شديداً على بعض تصرفاته. أو إعلامه في العديد من الآيات عن عفوه عنه وغفرانه ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ولومه الشديد له عن عفوه عن القاعدين عن القتال في غزوة تبوك، وعتابه الشديد المنذر

---

(1) سورة النجم، الآيات: 1 ـ 4.

المتوعد إلى الرسول وبعض صحابته الذين أشاروا عليه بأخذ الفداء من أسرى بدر، ولومه الشديد عند إعراضه عن أعمى يبتغي الهداية واتجاهه إلى أشراف قريش طمعاً في استمالتهم إلى دينه الجديد وغيرها من الأمثلة التي تدل بما لا مجال للشك فيه على أن الوحي الإلٰهي خارج عن الذات المحمدية وليس عاكساً لها.

أما ما ذهب إليه «رودنسون» من أن الوحي الذي ينزل على الرسول هو عبارة عن وصوله إلى إحدى درجات التصوف التي لم تصل بعد إلى رتبة الاتحاد بالله. أي أن «رودنسون» يريد أن يقول: إن الوحي المحمدي هو عبارة عن ذلك الكشف الذي عرفت البشرية منه ألواناً كالشعراء والمتصوفين وبعض الكهان والعرافين. وهذا الكشف أو الإلهام يكون غالباً نتيجة للتفكير الطويل والتأمل الشديد، والرياضة الروحية المجهدة، والسهر المتواصل، وغيرها من العوامل النابعة عن الذات البشرية الداخلية. والرد على هذا الرأي قد أشرنا إليه عند تعرضنا لعدم مساواة الكشف والإلهام بالوحي الإلٰهي. لأن لكل نبوة شعوراً أو إدراكاً ووعياً كاملاً بينما الكشف والإلهام لا يرتقيان إلى درجة النبوة والوحي، ثم إننا لا ندري كيف وصل «رودنسون» إلى تلك النتيجة العلمية التي حاول من خلالها البرهنة على أن النبي كان صوفياً. فالصوفية لون من ألوان السلوك يجتنب فيه الذين يسلكونه الترف ويختارون البساطة في لباسهم ومعاشهم، كما يعني هذا الاصطلاح الاجتناب الاختياري للملاذ العابرة، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية خصوصاً الزواج، وكبح جماح النفس وتطهيرها، والبساطة التي ترفض كل ترف وأبهة، وهكذا نرى أن هذه التصرفات منافية للتعاليم الإسلامية التي ترفض العزوبية، وترفض اجتناب الملذات العادية المباحة، وترفض الزهد والتصوف على طريقة الرهبان والقساوسة. ومن ثم فإن وصف الرسول بالمتصوف، وأنه قد بدأ في تسلق مراتبه حتى وصل إلى درجة التأمل ولم يصل إلى درجة الاتحاد بالله هو قول لا يسنده دليل علمي أو واقعي. ولأن هذه المراتب جميعاً رتبت وصنفت بعد أن أخذت الصوفية مكانتها في المجتمع الإسلامي، وبعد أن اختلطت بمؤثرات خارجية كالهندوسية والنصرانية والفارسية، وبعد أن أصبحت طقوساً وشعائر اختلط فيها الحابل بالنابل، واختلط فيها سمو الفكر والزهد بالشعوذة والتحايل.

هكذا نصل في نهاية هذا المبحث إلى خاتمة مفادها صحة الوحي الإلٰهي الذي ينزل على الرسول عن طريق جبريل عليه السلام. وهذا الوحي خارج عن الذات

المحمدية، وليس أثراً من آثار المرض أو الهلوسة أو الجنون، وليس تعبيراً عن اللاوعي الجماعي أو الشعور، وليس أثراً من آثار الزهد والتصوف اللذين أخذ بهما الرسول قبل البعثة، وليس أثراً من الآثار الخارجية والداخلية التي تأثر بها الرسول سواءً أكان من العرب قبل الإسلام أو من اليهود والنصارى المقيمين بمكة والمدينة إبان البعثة النبوية. ومن هنا تنهار كلُّ أقوال المستشرقين بالخصوص، وما علينا إلاَّ أن نؤمن بأن الوحي هو ما يكلف الله به أنبياءه من آياته وكتبه لتبليغها إلى عباده مهما اختلفت صوره وتعددت، تصديقاً للآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[1].

المبحث الرابع

المستشرقون وجمع القرآن وترتيبه وكتابته ورسمه

يراد بمعنى «جمع» القرآن أمران: أحدهما حفظه واستظهاره في النفوس، وثانيهما كتابته بعد جمعه من الصحابة والصحف الأخرى المكتوبة فيه من عهد الرسول إلى عهد الخليفة عثمان بن عفّان.

عندما بدأ الوحي يتنزَّل على النبي أخذ يردده في صدره حتى يحفظ كل ما يوحى به إليه، وكانت الذاكرة في ذلك الوقت هي الأساس المتين لحفظ الأشعار والأمثال والخطب المأثورة، وكانت الرواية تنقل شفاهاً من جيل إلى جيل. وكانت الأذهان صافية، والقلوب خالية، فنمت ملكة الحفظ لدى العرب حتى أصبحت مضرب الأمثال.

كان النبي حريصاً على حفظ ما ينزل عليه من القرآن، وكان يعاني نفسياً وجسدياً معاناة قوية عندما ينزل عليه القرآن باعتباره قولاً ثقيلاً، مليئاً حكمة وتشريعاً وعقيدة، وعبادة. وكان الرسول يستعجل حفظ ما ينزل عليه مخافة أن يضيع منه شيء، فكان يُعجِّل بلسانه ويبذل الجهد في حفظه واستظهاره، حتى أوحى الله إليه من أنه سوف يسهل له هذه المأمورية لقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ

(1) سورة الشورى، الآية: 51.

﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[1]. وأمره الله في آية أخرى ألاَّ يعجل بالقرآن قبل أن يُقْضَى إليه وحيه ويطالب ربه بزيادة علمه[2].

ولقد كان الرسول حريصاً على ألاَّ يضيع منه شيء مما يوحى به إليه، وكان أحياناً يستعجل الوحي ويطلبه، ويرجو من الله ألاَّ يتركه. وكان يتلو كل آية نزلت عليه على المسلمين فيحفظونها في صدورهم، وكانوا يتنافسون في ذلك، وكل يحاول الحصول على أكبر قدر من هذه الآيات المليئة علماً وحكمة وتشريعاً. وكان مفروضاً على المسلمين أن يقرأوا القرآن أو ما تيسّر منه إبّان الصلوات الخمس، وفي الليل، ويأمرهم الله بتلاوته والتهجد به، وترتيله. بل إنه عندما فشا الإسلام كان تعليم القرآن من المهام التي يقوم بها الصحابة في الأصقاع التي ينتشر فيها، بل وكان واجباً عليهم تعليمه للأميين وبقية المؤمنين المستضعفين. ومن هنا كثر حفظة القرآن في عهد النبي حتى بلغوا المئات.

وأورد المفسرون، وكتّاب الحديث وجمعته العديد من الأحاديث النبوية التي تحث المسلمين على حفظ القرآن وتعلّمه وتعليمه للآخرين كقوله عليه السلام: «**إن هذا القرآن مأدبة الله عز وجل فتعلموا من مأدبته**». وكقوله: «**خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه**». وكقوله ﷺ: «**مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجّة طعمها طيّب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل الثمرة لا ريح لها وطعمها حلو، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مرّ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة لا ريح لها وطعمها مر**». وكقوله: «**من نفّس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسّر على معسّر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه. ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهّل الله له طريقاً إلى الجنة. وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلاَّ نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفّتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه**»[3].

---

(1) سورة القيامة، الآيات: 16 ـ 19.

(2) سورة طه، الآية: 20.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ص 4 وما بعدها، أورد الأحاديث بأسانيدها.

هذه الأحاديث وأمثالها تدفع المسلمين إلى حفظ القرآن وتدارسه وتلاوته في آناء الليل وأطراف النهار، فهم يصلون به، ويتلونه في مآتمهم، ومجامعهم وحفلاتهم. وبذلك ترسَّخ في صدُورهم. بل كانوا يتسابقون على حفظه وتلاوته. وهكذا أصبح القراء هم أول من حفظ القرآن وجمعه من الضياع وأنقذه من النسيان.

وبلغ اهتمام المسلمين بالقرآن أن استخدم في أمورهم الاجتماعية حتى إن المرأة تتمنى أن يكون صداقها بعض آيات القرآن الكريم يعلمها لها زوجها. وثبت أن النبي قد زوج أحد الصحابة بآيات من القرآن عندما لم يجد لديه مهراً لزوجته.

وأجمع المؤرخون والمفسرون على أن الرسول وإن كان يحث دوماً أصحابه على حفظ القرآن وتعلمه وتعليمه إلاَّ أنه لم يشر صراحة إلى وجوب كتابته. والسبب في ذلك أن أدوات الكتابة كانت شبه معدومة، ولم تكن ميسورة لهم في ذلك الزمان. ومع ذلك فقد قام العديد منهم بنقش القرآن وكتابته في الرقاع والأكتاف وجريد النخيل. ثم إن الرسول بعد أن توالى نزول القرآن بمكة والمدينة اتخذ كتَّاباً للوحي، وأمرهم بكتابته زيادة في الحفظ والتوثيق. وكان هؤلاء الكتَّاب من خيرة الصحابة، ومن المشهورين بالتقوى والصلاح. وهكذا جُمع القرآن في عهد الرسول أولاً في صدور المسلمين وثانياً في الأدوات المستخدمة في الكتابة كالعُسُبِ، واللّخاف، والرقاع، وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع. ووضعت هذه المواد جميعها باعتبارها وثائق تحريرية للقرآن في بيت النبي وبقيت هنالك حتى لحق بالرفيق الأعلى.

أمر الرسول أصحابه بكتابة القرآن طبقاً للترتيب المعروف لدينا، ولم يجمع طبقاً للتسلسل الزمني الذي نزلت فيه الآيات، وهو من أهم المطاعن التي تعرض لها المستشرقون، وكان مصدر شكهم في صحة القرآن، ووصوله متواتراً إلينا. وأشار علماء المسلمين إلى أن هذا الترتيب هو توقيفي من الله، ولم يكن للرسول خيار له فيه. ويعتبر من أهم خصائص القرآن عدم ترتيبه ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً، لأنه مخالف لبيان العرب المقتصر على الشعر، والمثل والخطابة، ولأنه فن آخر من فنون القول لا يعلمونه ولا يعرفونه.

وبجانب حفظ القرآن في الصدور، وكتابته من قِبَلِ كتّاب الوحي، وجمعه في بيت الرسول، فإن الصحابة كانوا يكتبون القرآن في ما تيسر لهم من القراطيس وأدوات الكتابة المتاحة، وهم قد فعلوا ذلك دون التزامهم بترتيب السور من حيث نزولها أو تواليها. وكانوا يكتبون في صحفهم ما يعرفونه من القرآن، وما يصل إليهم من الآيات،

وربما لم يدونوه جميعاً لأنهم لم يكونوا دوماً حاضرين، فكانوا يذهبون إلى الغزوات، ويختلفون إلى الأسواق طلباً للعيش، فيتنزل القرآن آنذاك فلا يعلمون به ولا يدونونه وهكذا أتى جمعهم للقرآن بدون ترتيب موضوعي أو زمني. ولكن المسلمين استفادوا من هذا التدوين الجزئي في عهد الخلفاء الراشدين. عندما جمعوا القرآن الذي كان في صدور الصحابة وصحفهم ووثائقهم.

وهكذا نصل إلى نتيجة علمية حول جمع القرآن في عهد الرسول مفادها أن الجمع في هذه الفترة منصب على الحفظ والاستظهار أكثر من اعتماده على الكتابة والتسجيل، ومع ذلك فقد كتب الصحابة القرآن عن طريق كتّاب الوحي، ولكنها كانت كتابة مبعثرة ومتفرقة على أدوات الكتابة البدائية المتوافرة في ذلك الأوان، ولم تكن مرتبة ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً.

وعندما لحق الرسول بالرفيق الأعلى، وتولى أبو بكر مسؤولية الدولة الإسلامية الناشئة، انقض كثير من العرب عليه، وارتدوا عن الإسلام ومنعوا الزكاة وكانت فتنة لو لم يتقها أبو بكر بالحزم والعزم لقضت على الإسلام في مهده. فجهز الجيوش، ودفع بهم إلى محاربة المرتدين، وكانت حرباً ضروساً لقي فيها المئات من المسلمين حتفهم، وقد قُدِّرَ عدد القراء المقتولين يوم اليمامة بسبعمئة شخص[1] وربما قلّ هذا العدد كثيراً إلاّ إن نسبة كبيرة من القراء قد قتلوا، وخاف المسلمون من ضياع القرآن الذي كان محفوظاً في صدور هؤلاء القراء.

ويروي المؤرخون الإسلاميون أن عمر بن الخطاب أول من أشار على أبي بكر بجمع القرآن في مصحف واحد، خشية ضياعه بعد أن استحرَّ القتل في القراء يوم اليمامة. وقد عارض أبو بكر هذه الفكرة، خوفاً من البدعة لأن الرسول لم يأمر بذلك. وما زال عمر يراجعه حتى هداه الله إلى هذه الفكرة الحضارية الرائعة، وكلف زيد بن ثابت بهذه المهمة العسيرة حالة كونه شاباً عاقلاً غير متهم، وكان من كتّاب الوحي زمن الرسول، وشعر زيد بثقل هذه المسؤولية حتى شبهها بقوله: «لو كلّفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن»[2].

---

(1) أ ـ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المجلد الثاني، دار بيروت، 1980م، ص 135.
ب ـ القرطبي، المرجع السابق، ص 50.

(2) أ ـ القرطبي، المرجع السابق، ص 50.
ب ـ القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، الجزء الأول، ص 20.

تولى زيد هذه المهمة العسيرة فتتبع القرآن في الرقاع والأكتاف والعُسُبِ وصدور الرجال، وأتم جمعه، ووضع تلك الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر إلى زمن خلافة عثمان بن عفان.

سلك زيد بن ثابت منهجاً توثيقياً متفرداً في جمع القرآن، فهو قد شعر بثقل المسؤولية التي كُلِّف بها والأمر العظيم الذي يجب عليه إنجازه، فتحرى الدقة والصدق والتثبت الدقيق في جمع السور القرآنية من مظانّها. فأخذ ما كان في صدور الحفاظ، وجمع ما كان موجوداً على أدوات الكتابة، وقابَلَهَا مع بعضها أي أنه طبق منهج المقابلة والمطابقة في عمله هذا. وتحرى الصدق والأمانة في هذا الجمع. وهي صفة الباحث العلمي الحقيقي، بل ولم يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي الرسول. أي أنه سلك ما نطلق عليه في زماننا بمنهج النقل العلمي، وأبدع فيه لما بذله من استقصاء واستنباط في هذا الجمع، ونقد علمي داخلي وخارجي للنصوص التي جمعها.

ويمتاز جمع القرآن في عهد أبي بكر بكونه مكتوباً كلّه، ومرتباً ومقتصراً فيه على ما لم تنسخ تلاوته، كما جمع على أدق وجوه البحث والتحري العلميين. وأنه قد تواتر هذا الجمع، وأجمعت الأمة الإسلامية عليه.

وعندما توفي عمر وخلفه عثمان في أمر المسلمين، اتسعت الفتوحات الإسلامية في زمانه، وتفرق المسلمون في الأقطار المفتوحة. وبَعُدَ بهم الزمان عن عهد الرسول والخلفاء الأوائل، واستقر القراء في المراكز الإسلامية الجديدة في الشام والعراق. وأصبح لكل صقع من الأصقاع قراء، فكان بينهم اختلاف في حروف الأداء ووجوه القراءة، بطريقة فتحت باب الشقاق والنزاع في قراءة القرآن، أشبه بما كان بين الصحابة قبل أن يعلموا أن القرآن قد نزل على سبعة أحرف[1].

وبلغ الشقاق منتهاه حتى كفّر المسلمون بعضهم بعضاً، وحتى امتشقوا السيوف ليدافع كل منهم عن صحة قراءته. وشعر المسلمون بهذا الخطر الذي يتهدد صحة القرآن وجمعه، حتى بادر أحدهم وهو «حذيفة بن اليمان» إلى وضع حد لهذه المعضلة العويصة. فما إن عاد من غزاة له في أرمينيا حتى ذهب إلى الخليفة عثمان، وأبلغه

---

(1) محمد الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 255.

باختلاف القراء وعزم عليه تلافي هذا الأمر الخطير وهو لا يزال في مهده. فبادر عثمان إلى القضاء على هذه الفتنة الثقافية في مهدها. وألَّف لجنة رباعية برئاسة زيد بن ثابت وعضوية كل من عبد اللّه بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام لجمع القرآن ونسخه في مصحف واحد. فبادرت اللجنة إلى القيام بمهامها. فاستعانت بالموجود منه، وجمعت ما كان في صدور الصحابة، وقابلته بمصحف أبي بكر المحفوظ لدى حفصة زوج النبي. وكانوا يستعينون بالصحابة، وأهم ما سلكوه في هذا الصدد أن اللفظ الذي لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة، أما الذي تختلف فيه وجوه القراءات فإنهم يكتبونه برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف، ثم يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر. وكانوا يتحاشون أن يكتبوه في مصحف واحد خشية أن يتوهم أن اللفظ نزل مكرراً بالوجهين في قراءة واحدة وليس كذلك. بل هما قراءتان نزل اللفظ في إحداهما بوجه واحد، وفي الثانية بوجه آخر من غير تكرار في واحدة منهما[1].

وبعد أن أنهت اللجنة مهمتها، ونسخت عدة مصاحف بغية نشرها في الأقطار الإسلامية لتوحيد قراءة القرآن، أمر عثمان بحرق ما عداها من المصاحف لقطع دابر الخلاف إلى الأبد. وقد امتاز مصحف عثمان باقتصاره على ما ثبت من التواتر أنه قرآن ونبذ ما عدا ذلك. وترتيب سوره على الوجه المعروف لدينا الآن، وكتب بطريقة تجمع بين وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، وجرد ما كان ليس قرآناً كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحاً لمعنى أو بياناً لناسخ أو منسوخ أو نحو ذلك[2].

ونحن قد عرضنا عليك تفصيلاً، كيفية جمع القرآن سواء ما كان محفوظاً في الصدور أو ما كتبه كتّاب الوحي وقيام الرسول بجمع هذا كله وعرضه على المسلمين قبل وفاته. ثم قيام أبي بكر الصديق بجمع القرآن نظراً لموت العديد من القراء في معارج الجهاد الإسلامي، ثم قيام عثمان بتوحيد القرآن في مصحف واحد للقضاء على الاختلاف الذي حدث في قراءته طبقاً للأحرف السبعة التي نزل بها. ونلاحظ أن المسلمين قد سلكوا المناهج العلمية الصارمة في جمع القرآن، وتحقيقه، وتمحيصه

(1) المرجع السابق، ص 258 وما بعدها.
(2) المرجع السابق، ص 261.

على أحدث ما وصل إليه البحث العلمي الصحيح. ونستنتج من ذلك كله صحة القرآن، ووصوله إلينا متواتراً، وأنه لا زيادة فيه ولا نقصان.

ولقد كان غرضنا من الاستعراض الآنف بيانه عرض آراء المستشرقين حول هذا الموضوع الهام الذي قتلوه بحثاً ودرساً وتمحيصاً، ووصلوا بدراساتهم إلى نتائج علمية تتناقض وما وصل إليه المسلمون من مناهج علمية أثبتوا بها صحة القرآن الكريم. وسوف نستعرض عليك آراء المستشرقين في هذا الصدد مع الرد على شبهاتهم طبقاً للمنهج الذي سلكناه في المباحث الأخرى.

تعرض المستشرق الفرنسي «ريجي بلاشير» Blachére إلى دراسة القرآن في العديد من الكتب، كما قام بترجمته إلى اللغة الفرنسية ـ وهي من أفضل الترجمات في رأينا إلى هذه اللغة ـ. وقام بدراسات تناولت القرآن وكيفية جمعه وترتيبه، فأشار إلى المراحل المختلفة التي مرّت بها كتابة القرآن، أولاها مرحلة حفظ القرآن في صدور المسلمين والتي استمرت حسب قوله عشرين سنة. ونفى «بلاشير» أن يكون هناك قرآن مكتوب بمكة قبل هجرة الرسول إلى المدينة، مع تشديده على معرفة العرب للكتب المقدسة الأخرى المكتوبة كالتوراة التي كان يستخدمها اليهود والمسيحيون بالمدينة والأناجيل المسيحية التي يستخدمها أهل نجران والحبشة نظراً للعلاقات التجارية التي كانت تربطهم بتلك الأصقاع.

ويرى بلاشير أن بدء كتابة القرآن قد أصبحت ضرورة بعد هجرة الرسول إلى المدينة، فدوّن على العُسُب، واللخاف، والرقاع، وعظام الأكتاف، والأضلاع. وقد وافق الرسول على هذه الخطوة دون أن يفرضها على المسلمين، ويرى أن جمع القرآن وتدوينه بهذه الطريقة قد خلق العديد من المشاكل، لأن التدوين لم يكن صحيحاً تماماً فسقطت آيات كثيرة منه، يضاف إلى ذلك أن أدوات الكتابة وما كان مكتوباً عليها قد تم بدون ضبط أو نظام بل وقد ضاع بعضٌ منها[1].

أما المرحلة الثانية لتدوين القرآن فقد بدأت بعد وفاة الرسول في عهد الخليفة أبي بكر، وقد جمع القرآن من صدور الحفاظ ومن الأدوات التي كُتِبَ عليها، إلاّ أن هذا الجمع لم يتعد المبادرة الشخصية للخليفة، كما لم يتجاوز جمع ما كان في صدور

---

(1) Blachère (R.) Le Coran, Que sais je? P.U.F. Paris, p. 20.

الحفاظ فقط. وبهذا لم يكن لهذا الجمع ذلك التأثير الحقيقي طالما كان في حدود ما قام به بعض الصحابة من جمع القرآن بناءً على مبادرتهم الشخصية، ويعني ذلك أن جمع القرآن وتدوينه لم يتم بطريقة علمية صحيحة، ومن هنا كان يتميز بالنقصان والزيادة والاختلاف في بعض الآيات[1]. ثم يستطرد بلاشير قائلاً: إن الخطوة الحاسمة التي اتخذت في هذا الصدد كان مرجعها إلى قيام الخليفة الثالث عثمان بجمع القرآن بطريقة منظمة وعلمية وأكثر شمولاً واتساعاً، إلاّ أنه نظراً لغياب أدوات النقط والرسم فإنه لا يزال هناك اختلاف في قراءته، وبالرغم من اختراع طريقة الأحرف السبعة والقراءات السبع لوحدة النص القرآني فإن هذه الطريقة أضافت وخلقت خلافات جديدة بين المسلمين[2].

إن مشكلة وحدة النص القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، حيث قامت شيعته بالادعاء بأن الخليفة أبا بكر ثم عمر حرّفا القرآن وأسقطا كثيراً من آياته وسوره، وحذفا جميع الآيات التي تعيّن الإمام علي بصراحة إماماً وخليفة للمسلمين[3].

وأخيراً يذهب بلاشير إلى القول بأن المرحلة النهائية لتدوين النص القرآني حصلت إبان العهد الأموي، وذلك عندما نقلت عاصمة المسلمين إلى دمشق، ولعب العراق دوراً كبيراً في الحياة الروحية والثقافية للأمة الإسلامية فاقتضى الأمر اتخاذ التدابير اللازمة نحو النص القرآني خاصة في ما يتعلق برسم القرآن ونقطه، فقام الخليفة عبد الملك بن مروان بهذا الدور بناءً على اقتراح واليه القوي بالعراق الحجاج بن يوسف، وقد اقتضى الأمر أيضاً بعد ضبط القرآن إلغاء بعض الآيات التي تمجد علياً وأهل البيت لأسباب سياسية لا مجال لإنكارها[4].

وإذا ما تناولنا ما قاله المستشرق «جولدزيهر» في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» لوجدنا أن أول ما افتتحه به قوله: «لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينيّة اعترافاً عقدياً على أنه نصّ منزّل أو موحى به يقدم نصّه في أقدم عصور تداوله مثل

(1) المرجع السابق، ص 20 بتصرف كبير.
(2) المرجع السابق، ص 20 بتصرف كبير.
(3) المرجع السابق، ص 21 بتصرف كبير.
(4) المرجع السابق، ص 22 بتصرف كبير.

هذه الصورة من الاضطراب، وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني»[1]. ثم أسهب في القراءات السبع، وكيف أثرت على تغاير الآيات القرآنية واختلافها، ـ وسوف نشير إلى رأيه هذا في مبحث آخر يتعلق بالمستشرقين والأحرف السبعة ـ، ولكن مؤدى كلامه أنه ليس هناك نص موحّد للقرآن وأنه طبقاً لنظرية الشيعة فإن القرآن قد حذفت منه آيات كثيرة وهي التي كانت تؤكد خلافة علي واستحقاقه لها شرعاً.

وإذا رجعنا من جديد إلى «بلاشير» الذي عالج قضية جمع القرآن في كتاب آخر له بعنوان «مدخل إلى القرآن»[2]، وهي تلك الدراسة التي قدمها كمقدمة لكتابه الخاص بترجمة القرآن إلى الفرنسية نجده يقول: «إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلاّ في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل. وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما كان يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له»[3].

وذهب المستشرق الفرنسي «كازانوڤا Casanova» في كتابه «محمد ونهاية العالم»[4] إلى تفسير عدم استخلاف النبي لأحد من أصحابه لتولي أمر المسلمين هو اعتقاده أن نهاية العالم قريبة، وهي عقيدة مسيحية محضة، ومحمد كان يقول عن نفسه: إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح أنه سيأتي ليتمم رسالته، ثم يستطرد في موضع آخر قائلاً: «إن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام بها خلفاؤه، ليفصلوا ما يمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللتين يرى ارتباطهما مباشراً. والدليل على ذلك ما ورد في الآية: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾[5]. فزعم كازانوڤا أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين، ولا يستبعد أن الآية قبل التبديل هي كالآتي: «وسنريك بعض الذين نعدهم». ويتساءل كازانوڤا، هل يعقل أن الإلٰه ـ وهو سيد الأقدار ـ لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل

---

(1) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي.

(2) Blachère (R.) Introduction au Coran, Paris, 1947.

(3) المرجع السابق، بالفرنسية، ص 16 وما بعدها.

(4) Casanova; Mahomet et la fin du monde, Paris, 1911.

(5) سورة الرعد، الآية: 40.

النبي سيموت، أو سيعيش إلى نهاية العالم في حين أنه علم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبئ الناس بهذا العلم؟[1].

ويستطرد كازانوڤا في كتابه الآنف بيانه قائلاً: «هناك آيتان يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي، فأقره المسلمون على ذلك وهما قول القرآن: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾[2]. وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[3].

هناك آراء كثيرة أذاعها المستشرقون حول عدم صحة النص القرآني، والشك في جمعه وترتيبه، ولعل أهم تلك الآراء ـ غير تلك التي أشرنا إليها ـ ما ذهب إليه كل من نولدكه وموير Muir من الشك في ترتيب القرآن على النحو الذي وصل إلينا، ومحاولتهما ترتيب الآيات ترتيباً موضوعياً أو أسلوبياً. فصنفا القرآن إلى مراتب ثلاث، المرتبة الأولى تتعلق بترتيب الآيات طبقاً للأسلوب الذي نزل به ونتج عن هذا الترتيب التفرقة بين الآيات المكية والمدنية، والاستدلال عليهما بالأسلوب الذي تتميز به كل فترة على حدة، والمرتبة الثانية تتناول الظروف السياسية والاجتماعية التي حاول محمد معالجتها من خلال هذه الآيات، والمرتبة الثالثة تتناول الآيات المتعلقة بالأحكام والعبادات. وهذا الترتيب نتج عنه غموض وإبهام في كثير من المواضيع وتساؤلات حول نقاط هامة قابلة للنقاش[4].

ونحن أشرنا في مقدمة كتابنا إلى جهلنا باللغة الألمانية، وعدم ترجمة كتاب نولدكه الشهير «تاريخ القرآن» إلى اللغات الأخرى التي نعلمها. ومن هنا فإننا قد فقدنا مصدراً أساسياً لا غنى عنه لدراستنا هذه، إذ لو كان الأمر عكس ذلك لاطلعنا على آراء عديدة ولبذلنا الجهد للرد عليها وتحليلها طبقاً لقدراتنا الذهنية واللغوية. وعلى العموم فإن انتقادات المستشرقين لجمع القرآن وترتيبه ورسمه لا تخرج عما أسلفنا القول فيه. ونورد معظم هذه الشبهات دونما الإشارة إلى المصادر التي استقيناها

---

(1) د. تهامي نقرة، القرآن والمستشرقون، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص43.

(2) سورة آل عمران، الآية: 144.

(3) سورة الزمر، الآيتان: 30 و31.

(4) Blachère (R.) Le Coran; op. cit, p. 18.

منها، لأنها مثبوتة في مراجع عديدة ليست بحوزتنا، ولا يمكننا الاطلاع عليها إبان تدبيجنا لهذه الصفحات لتوثيقها، وأهم هذه الشبهات تتلخص ـ بالإضافة إلى ما أشرنا إليه ـ في: أنه في أثناء جمع الصحابة للقرآن سقط منه بعض الشيء استناداً إلى بعض الأحاديث الضعيفة كذلك الذي نسب للرسول قوله «رحم الله فلاناً لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقطتهن»، فاستنبط المشككون من هذا الحديث إسقاط النبي لبعض الآيات، ومنها: أنَّ الصحابة حذفوا من القرآن بعض الآيات للمصلحة، كمن زعم أن عليّاً أسقط آية المتعة، وكان يضرب من يقرأها، واستدلالهم على تشنيع عائشة عليه عندما تقول: «إنه يجلد على القرآن، وينهى عنه وقد بدّله وحرّفه». ومنها: قولهم في عدم إثبات عمر لآية رجم الزاني الشيخ. ومنها أن جمع القرآن من صدور الحفاظ انصب على ما كان منهم أحياء، وربما بقي بعضه في صدور الأموات منهم في تلك المعارك الحربية ولا يعلمه الأحياء فأصبح مجهولاً لدينا. ومنها: الأغراض السياسية التي لعبت دورها في إسقاط العديد من الآيات التي تمجد عليًّا وأحقيته في الخلافة، ومنها: أنه قد حصل في القرآن زيادة ونقصان إبان جمعه والدليل على ذلك إنكار ابن مسعود لسورتي المعوذتين من القرآن، وأن في القرآن ما هو من كلام أبي بكر وكلام عمر، وغضبه الشديد «أي ابن مسعود» لعدم مشاركته في اللجنة الرباعية التي اختارها عثمان لجمع المصحف، وبتولية رجل رئيس لها عندما كان في صلب أبيه الكافر، كان ابن مسعود مسلماً، ومنها إنكار نقل القرآن بالتواتر والدليل على ذلك عند تتبع زيد للقرآن لم يجد آية ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ إلا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري، فلو كان القرآن متواتراً لوجد هذه الآية عند الآخرين أيضاً. ومنها ضياع العديد من الآيات القرآنية أثناء جمعه استناداً إلى قول عمر «لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله. قد ذهب منه كثير ولكن ليقل: قد أخذت ما ظهر منه»[1].

هذه هي أهم الشبهات التي أوردها المستشرقون وبعض معارضي القرآن الآخرين وسنحاول الرد عليها بعد استعراضنا لها طبقاً للمنهج الذي ارتضيناه لأنفسنا.

إن ما ذهب إليه بلاشير من تأكيد عدم كتابة الوحي قبل الهجرة إلى المدينة قول لا يسنده دليل علمي. ذلك أن كتّاب الوحي بدأوا في مهامهم قبل الهجرة ولم ينقل

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 263، 346 باختصار شديد جداً.

القرآن إلينا في تلك الفترة شفاهاً فقط. وجميع المصادر التي أرخت لتلك الفترة تشهد بوجود أناس بمكة يعرفون القراءة والكتابة. بل إن أهل البوادي في العصر الجاهلي كانوا يعرفون القراءة والكتابة بدليل وجود نصوص جاهلية مبعثرة في أماكن بعيدة عن الحضارة تدل على معرفة أهل البادية بالقراءة والكتابة. أما أهل الحضر فكان العديد منهم يكتبون ويقرأون. خاصة الحنفاء الذين قرأوا الكتب المقدسة الأخرى وبلغات عبرية وأجنبية كما هو الحال مع ورقة بن نوفل. وعندما ظهر الإسلام بمكة كان بها قوم يعرفون القراءة والكتابة، بل واطلعوا على كتب اليهود والنصارى وكتب فارس أيضاً. وواقعة فداء أسرى بدر لمن يعلِّم صبيان المسلمين القراءة والكتابة معروفة ومشهورة. ويؤكد المؤرخون أنه لما نزل الوحي على الرسول في مكة كان في قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب، سموا منهم من المسلمين عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبا عبيدة بن الجراح وطلحة[1].

كما تواترت الأخبار عن كتابة عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح للرسول وهو في مكة، وأنه كان يكتب للنبي، وكان فيما يملي عزيز حكيم، فيكتب عبد اللّه غفور رحيم، فيغيره. فرجع عن الإسلام، ولحق بالمشركين ووشى بعمار وجبير عند ابن الحضرمي، أو لبني عبد الدار، فأخذوهم فعذبوا[2].

والدليل على كتابة الله الوحي للنبي بمكة هو نزول الآية: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[3]. وهي آية مكية ضمن سورة الأنعام، فيكون عبد اللّه قد كتب للنبي عندما كان بمكة وقبل الهجرة، ومن هذه الواقعة نستدل على كتابة القرآن وتدوينه قبل الهجرة إلى المدينة، ويحتمل أن يكون هناك كتّاب آخرون للوحي قبل الهجرة عدا عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح، ولا نستبعد الصحابة المؤمنين الذين أتينا على ذكرهم. والدليل الآخر الذي نسوقه في هذا الصدد هو أن أبي بن كعب هو أول من كتب له الوحي بالمدينة. وواقعة عبد الله بن سعد سابقة لكتابة أبي فيكون هناك كتّاب آخرون للوحي بمكة.

أما قول «بلاشير» بأن تدوين القرآن بعد الهجرة قد شابه العديد من الأخطاء،

---

(1) البلاذُري، فتوح البلدان، ص 457.
(2) الطبري، تفسير الطبري، الجزء السابع، ص 181.
(3) سورة الأنعام، الآية: 93.

وخلق العديد من المشاكل، لأن التدوين لم يكن صحيحاً تماماً، فسقطت منه آيات كثيرة، يضاف إلى ذلك أن أدوات الكتابة وما كتب عليها قد تمّ بدون ضبط أو نظام، فهو قول مردود من أساسه، لأنه لم يأت بأدلة سائغة تبرهن على صحة افتراضاته. يضاف إلى ذلك أننا قد أوردنا إليك آنفاً كيفية تدوين القرآن وكتابته، وضبطه، وترتيبه، وجمعه. فقد كان الرسول يأمر كتاب الوحي بوضع الآيات في مكانها الصحيح وكان يُقْرِئُهَا أصحابه، ويحفِّظها لهم، حتى أصبح حفظ القرآن وترتيبه متواتراً لديهم. وأنه عندما قام الصحابة بجمع القرآن لم يجدوا شيئاً ضائعاً منه. بل إن المطابقات والمقابلات التي أجروها بين النصوص المحفوظة في الصدور وتلك المدونة في أدوات الكتابة وجدت صحيحة. ولا ينقص هذا الحكم مقولة من استدلّ بفقدان آية من سورة براءة، ولم توجد إلا عند خزيمة بن ثابت، ومنها قولهم بضياع آيات أخرى مماثلة لهذه الآية. والدليل على ذلك أن جميع الآيات الأخرى وجدت إمّا محفوظة في الصدور أو مكتوبة في الرقاع. ولولا تتبعهم الدقيق وبحثهم الدؤوب لما وجدوا هذه الآية المفقودة عند خزيمةِ بن ثابت.

أما قول «بلاشير» إنَّ مشكلة وحدة النص القرآني زادت تعقيداً بعد اغتيال الخليفة الرابع علي بن أبي طالب حيث ادعت شيعته بأن من جمع القرآن أسقط منه الآيات التي نصّت على توليته الخلافة دون سواه فهو قول لا يسنده دليل علمي أو عقلي. ثم إن بعض كبار مفسري القرآن من الشيعة كـ«الطبرسي» يرفض هذا الادعاء جملة وتفصيلاً، ويقول في هذا الصدد «أما الزيادة في القرآن فمجمع على بطلانها، وأما النقصان فهو أشد استحالة» ثم قال: «إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه شيء فيما ذكرناه، لأن القرآن مفخرة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً، مع العناية الصادقة والضبط الشديد»[1].

ثم إن الإمام عليّاً قد أشاد بالخليفتين أبي بكر الصديق وعثمان لجمعهما القرآن

---

(1) الطبرسي، مجمع البيان، ذكره الشيخ الزرقاني في مناهل العرفان الجزء الأول، ص 281.

في مصحف واحد، وثبت ثناؤه عليهما، واسترحامه لهما، والدفاع عنهما ضد من اتهمهما بحرق القرآن، ولو كان في ذلك الجمع زيادة أو نقصان لأشار إليها، وندد بها، ولتفاداها عندما أصبح خليفة للمسلمين ولما أشاد بهما على عملهما ذاك.

أما ما ذهب إليه «بلاشير» من تحريف القرآن وإلغاء بعض آياته التي تمجد علياً وشيعته في عهد عبد الملك بن مروان بإشارة من واليه الحجاج بن يوسف، فهو قول مردود من أساسه، لأن التاريخ الذي تتبع الحجاج وولايته تتبعاً دقيقاً، وأضاف ونسب إليه العديد من الأقوال والأفعال غير الصحيحة، لم يدون عليه أنه كتب ستة مصاحف جديدة وزاد فيها وأنقص طبقاً للأهواء السياسية ثم عمد إلى الصحف المتقدمة فأعدمها. وكل ما رواه لنا التاريخ أن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان رأى اتساع رقعة الإسلام، واختلاط العرب بالعجم، وتفشي اللحن، وبدأ اللبس والإشكال في قراءة القرآن يُلِحُّ بالناس، حتى ليشق على الغالبية منهم أن يهتدوا إلى التمييز بين حروف المصحف وكلماته وهي غير معجمة. هنالك أمر الحجاج هذا الأمر الخطير، فندب الحجاج نصر بن عاصم الليثي ويحيى بن عمر العدواني، فأعجما المصحف. ونقطا جميع حروفه المتشابهة، والتزما ألا تزيد النقط في أي حرف على ثلاث حتى شاع ذلك بين الناس وحتى زال الإشكال واللبس عن المصحف الشريف[1].

وأخيراً فإن ما أورده «بلاشير» من أن الرسول وأصحابه يميلون إلى ترك الأمور على ما هي عليه، لأن العرب في جملتهم لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده. . . إلخ، فهو كلام لا يستند هو الآخر إلى الدليل العلمي ولا إلى المنطق العقلي. وآية ذلك أن العرب يهتمون بالمستقبل ولا يركزون على الحاضر فقط، فهم أمة حضارية، استطاعت نقل الحضارة الإنسانية إلى المجتمع الحديث، وأضافت إليها وأبدعت في سائر أنواع العلوم والفنون شأنها في ذلك شأن بقية الأمم الأخرى. ناهيك من أن الرسول كان يحث أصحابه على حفظ القرآن، وكتابته وتدوينه خوفاً عليه من الضياع بعده. بل إنه عيّن له كتّاباً رسميين لكتابته منذ كان بمكة قبل الهجرة، ثم إن الصحابة كانوا يكتبون القرآن لأنفسهم. وإن الرسول كان حريصاً على كتابة القرآن عندما نهى

(1) جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثالث ص 61.

أصحابه أول الأمر عن كتابة الحديث حتى لا يختلط به، فقد روي عنه أنه قال: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

ومما يناقض قول «بلاشير» ما يرويه المؤرخون أن الرسول كان قد وزّع الأعمال الكتابية بين كتابه، فكان علي وعثمان يكتبان الوحي، وإذا غابا قام بالمهمة ذاتها أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وإن خالد بن سعيد بن العاص ومعاوية يكتبان بين يديه في حوائجه، وإن المغيرة بن شعبة والحصين بن نمر كانا يكتبان ما بين الناس، وإن عبد اللّه بن الأرقم والعلاء بن عقبة يكتبان بين القوم في قبائلهم ومياههم وفي دُورِ الأنصار بين الرجال والنساء. وغير هؤلاء كثير كانوا يكتبون الوحي والقضايا، والأمور العامة للمسلمين. فكيف يدعي بلاشير أن العرب لا يهمهم المستقبل ولا يعنيهم إلا الحاضر، ومن هنا كان عزوفهم عن تدوين القرآن؟

أما ما ذهب إليه «كازانوڤا» من قيام الصحابة بإدخال تغييرات على القرآن بعد وفاة الرسول، ليفصلوا ما يمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللتين يرى ارتباطهما مباشراً. ثم شكه في الآيتين الخاصتين بموت الرسول، واحتمال موته حال حياته شأنه شأن بقية البشر الآخرين من أنهما من تأليف أبي بكر. فإن هذا القول عار من الدليل العلمي الصحيح هو الآخر.

وبيان ذلك أن الرسول لو كان يعتقد أن الساعة ستقوم في زمانه وقبل وفاته لما تجشم الصعاب لبناء دولة عظيمة كانت لها مكانتها في العالم، ولما أعد تلك التشريعات التي تنظم الأمور الدنيوية للمسلمين، ولما حث أصحابه وأمته على العمل والعبادة، ولما تنبأ لهم بالفتح المبين الذي سيحرزونه على الأمم المجاورة لهم، ولما حثهم على العمل في دنياهم كأنهم سيعيشون أبداً.

يضاف إلى ذلك أن «بلاشير» نفسه رفض رأي كازانوڤا في ما يتعلق باعتقاد الرسول بقيام الساعة في حال حياته، لعدم اعتماده على أدلة علمية وقوية سائغة من جهة، ولأن الرسول لما استقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات، وتنظيم العلاقات التي يجب أن تسود بين المسلمين وغيرهم من جهة أخرى. كما أن انتشار

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه.

الإسلام في الجزيرة العربية فرض على المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة[1].

والغريب في الأمر أنه بالرغم من انتقاد بلاشير لكازانوڤا في هذه النقطة، فإنه هو الآخر قد ركز عليها في بعض مقاطع كتبه، والتقى معه في نفس الفكرة التي انتقدها، وذلك عندما قال «توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه ما يزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره للحساب الأخير. إن الساعة لقريبة، ولا تحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن هلعاً عظيماً سيصيب الآثمين والموسرين»[2].

أما ما ذهب إليه كازانوڤا في نسبة الآيتين: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾، والآية: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ إلى أبي بكر الذي أضافهما إلى القرآن على إثر موت النبي، وإقرار المسلمين له على ذلك فهو قول مردود من عدة جهات. منها: أن الآية الأولى نزلت بسبب انهزام المسلمين يوم أحد. وظن الناس أن الرسول قد قتل، فصاح بعض المسلمين: إن محمداً قد أصيب فيجب عليهم الاستسلام لعدوهم لأنهم إخوانهم وصاح بعضهم الآخر: إنه يجب الاستمرار في القتال حتى بعد وفاة النبي إذ لا خير في الحياة بعده فأنزل الله هذه الآية. ومنها: أن الرسول بعد أن لحق بالرفيق الأعلى أُرتج على المسلمين، واضطربوا اضطراباً عظيماً بين مصدق ومكذب، فبعضهم يقول: إنه أُخِذَ ببعض ما كان يأخذه عند الوحي، وبعضهم يقول: إن الرسول لا يموت حتى يقضي على المنافقين، ولا يحدث حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم. وكان عمر بن الخطاب من أكثر المشككين في موت الرسول. وعندما قدم أبو بكر وكشف عن وجه الرسول، وتحقق من موته، جمع الناس وتلا عليهم الآية المذكورة، فرجع الناس إلى رشدهم، وعلق عمر على ذلك بقوله: «فلكأني لم أقرأها إلا يومئذ»[3].

إما بالنسبة إلى الآية الثانية فقد نزلت بالمدينة، وتعني إبلاغ النبي بأنه سيموت هو

---

(1) د. تهامي نقرة، المستشرقون والقرآن الكريم، مناهج المستشرقين، المرجع السابق، ص 45.

(2) Blachère, Le Coran, op. cit, p. 45.

(3) القرطبي، الجامع، الجزء الرابع، ص 223. والأسلوب من عندنا.

الآخر كما تموت بقية الخلق. لا تمييز في ذلك «لأن كل نفس ذائقة الموت». وهو تحذير له من الآخرة، وحث له على العمل الصالح والتقوى خاصة أن الخطاب الذي يوجه إليه موجه إلى بقية المسلمين إلا إذا كان من خصوصياته، وإبلاغه بموته حتى لا تختلف أمته بعد وفاته كما اختلفت الأمم الأخرى في غيره قطعاً لدابر الفتنة والشك. وقد أوشك حصول ذلك بعد وفاته لولا تدخل أبي بكر بتلاوتها واحتجاجه بها على صحة وفاته.

ولو كانت الآيتان السابقتان من اختراع أبي بكر، فكيف يسكت المسلمون على ذلك ويوافقونه على هذا التزوير المتعمد وهم أشد خلق الله تمسكاً بكتابه؟. ونحن نعلم جميعاً حرص أبي بكر على القرآن، وعدم تبديل أو تعديل ما اتخذه الرسول من قرارات سياسية أو دينية أو اقتصادية. وخشيته من القيام بعمل لَمْ يأمر به الرسول، وفزعه الشديد عندما عرض عليه عمر جمع القرآن في مصحف واحد، وإجابته له «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي»؟. ثم يأتي بعد هذا كله ويضيف إلى القرآن ما ليس فيه.

أما بالنسبة إلى الشبهات الأخرى التي نعرفها من خلال قراءاتنا المتعددة وقد علقت في ذاكرتنا، ولكننا لم نستطع نسبتها إلى مصادرها فإننا نتركها، لأن البحث العلمي الصحيح يقتضي إعادة كل معلومة إلى مصدرها، ولأننا اخترنا لأنفسنا الرد على شبهات المستشرقين حول هذه المباحث التي ندبجها، ولأن هذه الشبهات التي أهملنا الرد عليها قام آخرون ببحثها والرد عليها باستفاضة تغنينا عن تكرارها.

فإذا ما تركنا ذلك كله، وتعرضنا إلى ترتيب آيات القرآن وسوره، لوجدنا أن المستشرقين قد شكوا في هذا الترتيب، واعتبروا الآيات القرآنية مختلطة، ومندمجة مع بعضها طالما لم ترتب ترتيباً موضوعياً أو تاريخياً. وقد حاول نولدكه ترتيب القرآن حسبما أشرنا إليه آنفاً طبقاً للمواضيع والأساليب التي جاء بها، إلا أننا نود الرد على هذه الشبهة وذلك بالإشارة إلى إجماع الأمة الإسلامية على أن ترتيب القرآن على هذا النمط الموجود في المصاحف كان بتوقيف من النبي عن الله تعالى، وأنه لا يجوز تغييره أو تبديله أو الاجتهاد فيه.

وكان الرسول هو الذي رتب القرآن بالطريقة الموجودة لدينا، وأنه عرضه العرضة الأخيرة على أصحابه طبقاً لما هو معروف لدينا الآن. واستدلّ المسلمون على

ترتيب الرسول للقرآن بهذه الطريقة على قوله عليه السلام: «**أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة...**». وغير ذلك من الأدلة الكثيرة. أما ما يقال عن إتيان الحارث بن خزيمة بالآيتين الموجودتين في آخر سورة براءة، وقول عمر: لو كانتا ثلاث آيات لجعلتها على حدة، فانظروا إلى آخر سورة من القرآن فألحقوهما في آخرها. فإن هذه الرواية لا تستقيم وإجماع الأمة على أن ترتيب القرآن توقيفي لا اجتهاد فيه. ونحن لا نستبعد وجود بعض الآيات عند الصحابة وفقدانها عند بعضهم الآخر، فلما جمع القرآن وجدت هاتان الآيتان لدى خزيمة بن ثابت ولم توجد مع غيره فأمره عمر بوضعهما في آخر سورة نزلت من القرآن. وهذا رأي سديد، لا يناقض الترتيب القرآني، يضاف إلى ذلك أن القرآن هو فن آخر من فنون القول لا علم للعرب به، وهو معجز يتحدى العرب بالفن الذي لا يخضع لترتيب معين. والقرآن لو رتب ترتيباً تاريخياً أو موضوعياً لكان كتاباً تاريخياً شأنه شأن بقية الكتب الأخرى، ولكنه كان كتاباً بيئياً فهو يعكس زمناً معيناً وبيئة معينة، وأورد من الأحكام والتشريعات التي تكون صالحة لكل الأزمنة وفي كل الأمكنة، وبالتالي هو لا يحتاج إلى الترتيب الموضوعي والتاريخي الذي درجت عليه الكتب الأخرى.

فإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان المستشرقون قد طعنوا في صحة القرآن من حيث جمعه وتمحيصه وتدقيقه، فقد وجدوا مطعناً آخر انصب على ذات الموضوع وهو اختلاف آياته وأحكامه طبقاً للقراءات والأحرف السبعة الموجودة فيه، فما هذه الشبهة يا ترى؟.

المبحث الخامس

المستشرقون وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف

سنحاول التعرض في هذا المبحث لموضوع من المواضيع الشائكة التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم، لطعنهم في عدم صحته، واختلاف الألفاظ الواردة فيه. وحدوث تغيير في نصوصه، الأمر الذي يوقع الشك والارتياب في صحة النص القرآني. كما أن الأخذ بقضية نزول القرآن على سبعة أحرف والذي أجمع على تفسيره المسلمون بأن المراد به «سبع لغات» يتنافى وما قرره علماء اللغات من أن القرآن قد نزل بلغة قريش وحدها دون سواها من لغات القبائل العربية الأخرى، ثم إن الأخذ بهذا

المفهوم قد يؤدي إلى ضياع وحدة النص القرآني، كما قد يؤدي إلى ضياع وحدة الأمة التي من أهم مقومات وحدتها وحدة لغتها ولسانها. وذهب بعضهم الآخر إلى تعريف الأحرف السبعة التي قيل إن القرآن قد نزل بها بأنها هي القراءات السبع المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء.

وقبل التطرق إلى شبهات المستشرقين حول هذا الموضوع، ثم محاولة الرد عليهم نرى لزاماً علينا تأصيل هذا الموضوع لبيان مفهومه، والمعنى المقصود من هذه الأحرف، ورأي علماء المسلمين حوله حتى نستطيع الإلمام به من جميع جوانبه.

تطرق الإمام الطبري في مقدمة تفسيره إلى قضية الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم في معرض بيان اللغة التي أنزل بها، وكذلك في رده على من زعم أن في القرآن كلاماً أعجمياً، وأن فيه من كل لسان شيئاً. فقال: قال «أبو جعفر»: قد دللنا على صحة القول بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه، على أن الله جلّ ثناؤه أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيره من ألسن سائر أجناس الأمم، وعلى فساد قول من زعم أن منه ما ليس بلسان العرب ولغتها. فنقول الآن: إذا كان ذلك صحيحاً في الدلالة عليه فبأي ألسن العرب نزل؟. أبألسن جميعها أو بألسن بعضها....؟»[1].

ثم يستطرد الطبري لبيان ماهية الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وحُججه التي يستدل بها على صحة افتراضاته منها: إن الأحرف هنا تعني اللغات، وليست القراءات السبع فيقول في هذا الصدد باختصار شديد وتصرف كبير بعد أن عدد الطرق التي ورد بها حديث الرسول: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف، فالمراء في القرآن كفر،** ثلاث مرات. **فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه**» إن القرآن «قد نزل بألسن بعض العرب دون ألسن جميعها، وإن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التي بين أظهرهم هي ببعض الألسن التي نزل بها القرآن دون جميعها»[2].

ونستنتج من كلام الطبري أن المراد بالأحرف السبعة هي اللغات السبع التي أنزل بها القرآن الكريم. ولكن العلماء اختلفوا في ماهية هذه اللغات وتحديدها. فالقرطبي في «جامعه» يذكر خمسة أقوال من الخمسة والثلاثين قولاً التي ذكرها «أبو حاتم بن حبان البستي» ونحن نلخصها لك فيما يلي:

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، الجزء الأول، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 29.

الأول:

إن المراد بالأحرف السبعة هي الأوجه السبعة من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة نحو أقبل، وتعالى، وهم. والسبب في ذلك التوسعة على المسلمين في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغتهم، حالة كونهم أمة أمية لا تعرف القراءة والكتابة إلاّ القليل من أبنائها، فوسع لهم في اختلاف الألفاظ من اتفاق المعنى.

الثاني:

إن المراد بالأحرف السبعة هي سبع لغات في القرآن على لغات العرب كلها، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، ولكن هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن.

الثالث:

المراد بالأحرف السبعة، والتي تعني اللغات السبع إنما تكون في لغة مضر، لأن الخليفة «عثمان» احتج بها عند جمع القرآن فقال «نزل القرآن بلغة مضر» والمقصود بلغة مضر: كنانة، وأسد، وهذيل، وتيم، وضبة، وقيس.

الرابع:

إن المراد بالأحرف السبعة هو وجوه الاختلاف في القراءة منها ما تتغير حركته، ولا يزول معناه ولا صورته مثل: «هن أطهرُ لكم» وأطهرَ «ويضيقُ صدري» ويضيقَ. ومنها ما لا تتغير صورته ويتغير معناه بالإعراب، مثل: «ربنا باعدْ بين أسفارنا» وباعدَ. ومنها ما تبقى صورته ويتغير معناه باختلاف الحروف، مثل قوله «ننشزها» وننشرها. ومنها ما تتغير صورته ويبقى معناه: «كالعهن المنفوش» وكالصوف المنفوش. ومنها ما تتغير صورته ومعناه، مثل «وطلح منضود» وطلع منضود. ومنها بالتقديم والتأخير كقوله: «وجاءت سكرة الموت بالحق» وجاءت سكرة الحق بالموت. ومنها بالزيادة والنقصان، مثل قوله: تسع وتسعون نعجة أنثى وقوله: وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين، وقوله: فإن الله من بعد إكراههنّ لهن غفور رحيم.

الخامس:

إن المراد بالأحرف السبعة معاني كتاب الله تعالى، وهي أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، وقصص، ومجادلة، وأمثال، ورفض معظم المفسرين كابن عطية هذا التعليل

لأن هذا لا يسمى أحرفاً، ولأن الإجماع قد انعقد على التوسعة على الأمة لم تقع في تحليل حلال ولا في تغير شيء من المعاني[1].

وهناك من ذهب إلى القول بأن المراد بالأحرف السبعة هي القراءات السبع المشهورة المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء. وهذا الاستنتاج خاطئ من أساسه، ويشوبه الخلط والاضطراب، ويدل على عدم معرفة معاني الألفاظ ودلالتها. وقد أنكر معظم المفسرين هذا الرأي. فهذا شيخ المفسرين الإمام الطبري يقول: «فأما ما كان من اختلاف القراءة من رفع حرف وجره ونصبه، وتسكين حرف وتحريكه، ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي ﷺ «**أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف**» بمعزل. لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة. وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية، على ما قد قدّمنا ذكرها في أول هذا الكتاب»[2].

وذهب القرطبي إلى القول: إن بعض علماء المسلمين كالداودي وابن أبي صفرة وغيرهما ذهبوا إلى القول بأن القراءات السبع التي تنسب للقراء السبعة هي ليست الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف[3].

وذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن الأحرف التي نزل بها القرآن، أعم من تلك القراءات المنسوبة إلى الأئمة السبعة القرّاء عموماً مطلقاً، وأن هذه القراءات أخص من تلك الأحرف السبعة النازلة خصوصاً مطلقاً. وإن السبعة القراء المشهورين لم يكونوا قد خلقوا ولا وجدوا حين نطق الرسول بالحديث «**أُنزل القرآن على سبعة أحرف**»[4].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الأول، ص 42 ـ 46.
(2) الطبري، التفسير، الجزء الأول، ص 23.
(3) القرطبي، الجامع، المرجع السابق، الجزء الأول، ص46.
(4) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 191.

وبقي علينا أن نعالج قضية لها علاقتها بموضوعنا: هل بقيت هذه الأحرف السبعة في مصحف عثمان، أو أنها محيت جميعاً ولم يبق منها إلاّ حرف واحد؟.

فهذا الإمام الطبري ينكر الأحرف السبعة في مصحف عثمان، الذي لا يشتمل إلاّ على حرف واحد منها بعد جمع القرآن في عهده، في مصحف واحد، وهو الموجود لدينا إلى يومنا هذا، والعلة في ذلك إجماع الأمة بقيادة عثمان على الاقتصار على حرف واحد من الأحرف السبعة المعروفة جمعاً لكلمة المسلمين. والقضاء على تفرق الأمة حول قراءة القرآن باللغات الأخرى. ويتساءل الطبري في هذا الصدد عن علة الإبقاء على حرف واحد دون سواه، ويجيب عن تساؤله إيراده كيفية جمع القرآن في عهد الصديق بإشارة عمر. ثم عن جمعه في عهد عثمان بعد أن اختلف القراء في قراءته طبقاً للأحرف السبعة. وبعد أن قامت لجنة جمع القرآن الرباعية بما عهد إليها. ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة ـ وهي المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر ـ وحلف لها ليردَّنَّها إليها. فأعطته إياها فأجرى عملية المطابقة والمقابلة بينه وبين المصحف الذي جمعته لجنته الرباعية فلم يختلفا في شيء فردها إليها. وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف، فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمه فأعطاهم إياها فغسلت غسلاً[1].

ثم يستطرد إمام المفسرين بعد كلام قيم في هذا المعنى قائلاً: «فإن قال لك بعض من ضعفت معرفته: كيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ وأمرهم بقراءتها؟ قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض. وإنما كان أمر إباحة ورخصة، لأن القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة، وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في القراءة بها مخيرين بعد أن يكون في نَقَلَةِ القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة. فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا، إذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر للإسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم

(1) الطبري، التفسير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 21.

أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك»[1].

وذهب جماعة من القراء والفقهاء والمتكلمين إلى أن جميع الأحرف السبعة موجودة، بمصحف عثمان، وحجتهم في ذلك أنه لا يجوز للأمة أن تهمل نقل شيء منها، وأن الصحابة يجمعون على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر، وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك. وأورد الشيخ الزرقاني في مبحث طويل أدلَّة هذا الفريق ورجحه في نهاية بحثه بأدلة علمية ولغوية ولكنها ليست مقنعة تماماً في نظرنا[2]. خاصة وأن الإمام الطبري قد رد فيما نقلناه إليك على معظم حججه.

ويذهب الدكتور «طه حسين» إلى تأييد وجهة نظر الطبري، وهو يرى أن هذه القراءات السبع ليست من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها فاسقاً ولا مغتمزاً في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها. . . . إن القرآن قد تلي بلهجة واحدة، ولغة واحدة هي لغة قريش ولهجتها، ولم يكد يتناول القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه، وتباينت تبايناً كثيراً[3].

ومما يؤيد وجهة نظر الطبري بالخصوص أن هذه القراءات السبع ليست من الوحي وبالتالي فهي ليست من الأمور التي يحرص المسلمون على الإبقاء عليها عندما جمعوا القرآن على مصحف الخليفة عثمان. ولا يذهب ذاهب أو يعتقد معتقد أن جامعي القرآن قد أغفلوا هذه القراءات أو أسقطوها عمداً لو كانوا يعتقدون أن الوحي قد نزل بها هي الأخرى. غير أن هذه النتيجة التي وصلنا إليها تلقي ظلالاً من الشك على صحة الحديث الذي أشرنا إليه والقائل: إن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف. ونحن نعلم أن إحدى الطرق التي يتحرى بها المسلمون صحة الأحاديث هي مقابلتها بالقرآن الكريم فإن اتفقت معه فهي أحاديث صحيحة وإن عارضته أو اختلفت معه في المعنى فيحكم عليها بعدم الصحة. ولو رجعنا إلى سند الحديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» طبقاً لما يورده الطبري من مختلف الأسانيد لرأيناه يقارب الصحة نظراً

---

(1) المرجع السابق، ص 22 ـ 23.

(2) الزرقاني، المرجع السابق، ص 168 ـ 179.

(3) طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص 109 ـ 110، وقد نقل الدكتور طه حسين هذا الرأي من كتاب الاتقان للسيوطي الجزء الأول، ص59 طبعة القاهرة 1279هـ.

لعدم التجريح في سلسلة الرواة، إلاّ أننا لو طبقنا القاعدة القاضية بمقابلة الحديث بالقرآن للنظر في اتفاقه معه أو معارضته إياه لوجدنا أن هذا الحديث ـ أي حديث الأحرف السبعة ـ، يعارض صراحة النصوص القرآنية التي نجد فيها: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[1]. وفيها: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[2].

ثم إن الأمة قد تواتر لديها عدم قيام الرسول بتغيير أو تبديل ما ينزل عليه من القرآن، وأنه ما إن ينزل عليه شيء منه إلاّ أمر كُتَّابه بتدوينه، طبقاً للّسان الذي ورد به حال نزوله عليه.

ثم إنه لو عقدنا مقابَلَةً بين حديث الأحرف السبعة وبين حديث آخر مروي عن الرسول أنه علّم «البراء بن عازب» دعاء فيه «**ونبيّك الذي أرسلت**» فلما أراد البراء أن يعرض ذلك الدعاء على رسول الله قال: «ورسولك الذي أرسلت»، فلم يوافقه النبي على ذلك، بل قال له: «**لا، ونبيّك الذي أرسلت**». وهكذا نهى الرسول البراء أن يضع لفظة «رسول» بدلاً من لفظة «نبي» مع أن كليهما يؤدي معنى واحداً لاستنتجنا ضعفه، ثم كيف كان الرسول يجيز أن يوضع في القرآن مكان عزيز حكيم، غفور رحيم، أو سميع عليم. وكيف يمكننا قبول الرواية التي تذكر أن«عبد اللّه بن مسعود» أقرأ رجلاً كلمة «الفاجر» بدلاً من كلمة الأثيم في الآية: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ * طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ مع ورود المنع عن تغيير أي حرف من حروف القرآن، وهل يعقل قيام ابن مسعود بذلك، وسكوت الصحابة على عمله، لو صح أنه فعل ذلك؟[3].

ثم إننا لو سايرنا من ذهب إلى أن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف أي سبع لغات مختلفات، فإن مصحف عثمان مع ذلك لا يحتوي إلاّ على حرف واحد من الأحرف السبعة المختلف عليها. وبيان ذلك أن الإمام الطبري نفسه يتساءل عن وجود الستة الأحرف هل هي قد نسخت فرفعت؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الدليل على نسخها ورفعها؟. يجيب الطبري عن هذين التساؤلين بقوله: «إن هذه الأحرف الملغاة

---

(1) سورة البروج، الآية: 22.

(2) سورة يونس، الآية: 15.

(3) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثامن، المرجع السابق، ص 622.

لم تنسخ فترفع، ولم تضيّعها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أمرت، إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة، أن تكفّر بأي الكفارات الثلاث شاءت: إمَّا بعتق أو إطعام أو كسوة. فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأي الثلاث شاء المكفّر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله. فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيّرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت، فرأت لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد، قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته به[1].

أما عن العلة التي حدت بالمسلمين إلى الإبقاء على حرف واحد وطرح ما عداه فهي خشيتهم اختلاف المسلمين في قراءة القرآن وتفرقهم فيه تفرق اليهود والنصارى، وهي العلة التي دفعت عثمان إلى جمع القرآن في مصحف واحد كما أسلفنا في المبحث السابق.

هذه هي قضية الأحرف السبعة كما وردت طبقاً للنظرية الإسلامية، فما وقعها على المستشرقين؟. وكيف فسروا وجودها على أنه دليل لا يقبل الدحض على تضارب القرآن الكريم، وحصول تغيير فيه بالزيادة والنقصان؟.

عالج «جولدزيهر» هذه القضية معالجة موسعة في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» مفتتحاً كتابه بتلك العبارة التعسفية التي أطلقها كفرضية مسلَّم بها ثم حاول تطويع بحثه بالكامل للبرهنة على صحتها وهي: «لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزّل أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن»[2]. وقد أورد «جولدزيهر» تلك العبارة التعسفية استناداً إلى تعدد وجوه القراءات، ويستطرد في هذا الصدد قائلاً: «ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول، الذي هو لذاته غير موجود في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان دفعاً

---

(1) الطبري، التفسير، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 20.

(2) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 4.

للخطر الماثل في رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول»[1].

ويفسر «جولدزيهر» منشأ الاختلاف في القراءات المتعددة إلى خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط، واختلاف مواقع الإعراب.

وأورد «جولدزيهر» أمثلة تؤيد رأيه الآنف الآية: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٗا يَعۡرِفُونَهُم بِسِيمَٰهُمۡ قَالُواْ مَآ أَغۡنَىٰ عَنكُمۡ جَمۡعُكُمۡ وَمَا كُنتُمۡ تَسۡتَكۡبِرُونَ﴾[2]. قرأ بعضهم بدلاً من «تستكبرون» بالباء الموحدة «تستكثرون» بالثاء المثلثة. كما أورد الآية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦ﴾[3] قرئ أيضاً: «نُشُراً» بالنون بدل الباء.

إن ما ذهب إليه «جولدزيهر» في تفسيره لاختلاف القراءة راجع إلى خصوصية الخط العربي. فهذا الاستنتاج ليس صحيحاً من الناحية العلمية لأنه شتّان بين اختلاف القراءات المعروفة وبين الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن باعتبارها انعكاساً للغات العرب المختلفة، ذلك أن الخط العربي لم يكن سبباً في اختلاف القراءات، ولكنه ساعد على استيعاب القراءات الصحيحة بحالتها التي كانت عليها عند كتابة المصاحف العثمانية من إهمال النقط والشكل.

ولكن «جولدزيهر» بعد أن تعرض إلى أوجه القراءات المختلفة، عالج الاختلاف الذي ادعى حصوله في القرآن نتيجة وجود الأحرف السبعة التي نزل بها. غير أنه أشار إلى قراءة عثمان على وجه يختلف عن النص في الكتابة المأثورة التي رتب عملها ثم اعتمدها[4]، غير أن الثابت تاريخياً أنه قتل وهو يقرأ في مصحف مكتوب من مصاغه. ثم إن ما ذكره «جولدزيهر» حول قراءة عثمان للآية 104 من سورة آل عمران لم تنصب على اختلاف في القراءة، ولكنها تناولت زيادة في النص وهي إضافة عبارة «ويستعينون الله على ما أصابهم» بعد الآية ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾.

---

(1) المرجع السابق، ص6.
(2) سورة الأعراف، الآية: 48.
(3) سورة الأعراف، الآية: 57.
(4) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 48.

واستند «جولدزيهر» في كثير من مقاطع كتابه إلى جواز قراءة القرآن بالمعنى تأسيساً على اختلاف الأحرف السبعة حتى وإن لم يطابقه حرفية اللفظ. وأشار بالخصوص إلى واقعة «عبد اللّه بن أبي سرح» وادعائه في أنه كان يحول النبي كما يريد وقد تعرضنا لهذه الفرية وأثبتنا دحضها. ونضيف إلى أن هذه الاختلافات حصلت قبل جمع القرآن في مصحف عثمان، أما بعده فإن النص القرآني أصبح موحداً لفظاً ومعنى. ونتحدى كائناً من كان أن يثبت ذلك الاختلاف والاختلاط الذي أصرّ «جولدزيهر» على وجوده في القرآن الذي بين أيدينا.

واستنبط «جولدزيهر» أن اختلاف الأحرف السبعة وقراءة الناس بها يرجع إلى تلك الحرية المطردة إلى حدّ الحرية الفردية كأنما كان سواء لدى الناس أن يروا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية[1]. إلاّ أنه يناقض هذه الفكرة تماماً بعد قليل عندما ذكر أن مثل هذه الحرية لا تشجع الإيمان الثابت بحصانة نص الكتاب المقدس. كما أن هذه الحرية أثارت من ناحية أخرى عدم ارتياح في دوائر أشد محافظة في التفكير، وأما أنه لم يكن يعد بديهياً في كل مكان أن تقبل هذه الحرية، لا بالنظر على أنها تعبير عن الحيطة الصامتة فحسب، بل بالاعتراف لها بحق أساسي في الصحة، ثم استشهد على ذلك بتلك القصة المنصبّة على وصف نعيم الجنة طبقاً للآية 26 من سورة الواقعة من أن أصحاب اليمين ينعمون في «طلح منضود». وهنا روي عن عليّ أنه قال ما شأن الطلح؟ إنما هو: «وطلع منضود» ثم قرأ: ﴿طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ «الآية 148 من سورة الشعراء». فقال له الحاضرون: هل تريد أن تحولها إلى هذا المعنى؟ فقال علي: إن القرآن لا يهاج اليوم ولا يحوَّل[2].

وهكذا نرى «جولدزيهر» يناقض نفسه حول حرية قراءة القرآن بالمعنى فمرة يجيزها، ومرة يذكر القصص التي تُناقضها. ثم إن هذا المثل الذي ضربه حول علي يؤكد تمسك المسلمين بصحة نصهم القرآني الذي لا يسمحون لأي أحد مهما كانت صفته وعلا قدره أن يغيّر فيه من تلقاء نفسه.

أرجع «جولدزيهر» الاعتدال في قراءة القرآن على الأحرف السبعة إلى ذلك الحديث النبوي الذي أشرنا إليه سابقاً والذي حدد نزول القرآن على سبعة أحرف.

(1) المرجع السابق، ص 48.

(2) المرجع السابق، ص 52.

وكعادة «جولدزيهر» في دراسته فقد أرجع هذا الحديث هو الآخر إلى أصول تلمودية يهودية لأنه ـ حسب رأيه ـ يبدي شبهاً كبيراً برأي التلمود في نزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد، ولكنه عاد وأنكر صلة هذا الحديث بالأصول اليهودية استناداً إلى الأوجه المختلفة التي فسّر بها المسلمون هذه الأحرف السبعة حتى بلغت خمسة وثلاثين وجهاً. وكعادته فسّر «جولدزيهر» ورود هذا الحديث لمواجهة اختلاف القراءات وفي الدلالة على التصويب المقيد ببعض النظم والشروط للقراءات السائدة. وهو بذلك يطعن في صحة هذا الحديث، ويفسر وجوده الوضعي لمواجهة اختلاف القراءات بالأحرف السبعة.

إن المشكلة الخطيرة التي أثارتها معضلة الأحرف السبعة، تتمثل في قيام علماء المسلمين ـ وعن حسن نية ـ بحصر معاني الأحرف السبعة في سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة، نحو أَقْبِلْ وهلمّ وتعال، وعجِّل وأسرع وأنظر وأخّر وأمهل ونحوه[1]. كما أن الإمام الطبري في مقدمة تفسيره نحا هذا النحو لأنه يستشهد بقول الرسول لعمر بن الخطاب: «**يا عمر إن القرآن كله صواب ما لم تجعل رحمة عذاباً أو عذاباً رحمة**»[2]. ومن هذه القضية المختلف عليها استنبط المستشرقون «أن نظرية القراءة بالمعنى كانت بلا ريب أخطر نظرية في الحياة الإسلامية لأنها أسلمت النص القرآني إلى هوى كل شخص، يثبته على ما يهواه»[3]. ومن هذه المشكلة أيضاً تحدث «جولدزيهر» عن الحرية في قراءة القرآن بالمعنى، ورتب عنها تلك النتيجة الخطيرة التي سطّرها في مقدمة كتابه وخصص لها اثنتين وسبعين صفحة للبرهنة عليها وهي: أنه لا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منزّل أو موحى به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن[4].

غير أن هذه المسألة ليست بهذه السهولة التي يتوقعها ويراها المستشرقون. وبيان ذلك أنه يجب التشديد على الفصل بين القراءات السبع والأحرف السبعة ابتداءً لأن

(1) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، جـ1، ص220.
(2) الطبري، التفسير، الجزء، الأول، ص 10.
(3) Blachère, Introduction, op. cit, p. 69.
(4) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، المرجع السابق، ص 4.

«جولدزيهر» يظهر أنه قد خلط بينهما على الأقل في الاستنتاج وهو تغاير وتعدد النص القرآني. فالقراءات كما ذكرنا لا تؤدي إلى الاختلاف في النص القرآني لأنها عبارة عن اختلاف ألفاظ الوحي في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف أو تثقيل أو غيرهما. وهذه القراءات ناتجة كما قال «جولدزيهر» عن خصوصية الخط العربي الذي يقدم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة، تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته وعدد تلك النقاط. . . الخ. ثم إن هذه القراءات تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النفي والإثبات وفي حركات الإعراب، وهي إذن ليست من الأحرف السبعة في شيء، لأنها عبارة عن اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ. وبالرغم من ذلك كله فإن «جولدزيهر» يعتقد أن القراءات السبع هي الأحرف السبعة بذاتها عندما يقول: «إنه ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير. والنص المتلقى بالقبول «القراءة المشهورة» الذي هو لذاته غير موحّد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمّت بعناية الخليفة الثالث: عثمان دفعاً للخطر الماثل في رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صورة متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق، فهي إذاً رغبة في التوحيد ذات حظ من القبول»[1]. وانظر إليه يطلق على الحرف الواحد «القراءة المشهورة». وهذا الخلط بين القراءات السبع نبّه إليه علماء المسلمين منذ البداية كما أشرنا في مقدمة هذا المبحث.

أما الأحرف السبعة فهي اللغات التي تختلف في ما بينها لفظاً ومادة، وبالرغم من الأوجه المختلفة التي أعطيت لهذه الأحرف، فإن الأقرب إلى الصواب ذلك الذي ينصبّ على اختلاف اللهجات في الفتح والإمالة، والترقيق والتفخيم، والهمز والتسهيل، وكسر الحروف المضارعة، وقلب بعض الحروف، وإشباع ميم الذكور، وإشمام بعض الحركات.

وهذا الوجه يبرز الحكمة من إنزال القرآن على سبعة أحرف، لأن فيه تخفيفاً وتيسيراً على الأمة التي تعددت قبائلها. فاختلفت بذلك لهجاتها، وتباين أداؤها لبعض الألفاظ، فكان لا بد من أن تراعيَ لهجاتها وطريقة نطقها، ويفسر ذلك أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يبعثون إلى قومهم الخاصين، والنبي العربي بعث إلى جميع

---

(1) جولدزيهر، المرجع السابق، ص 6.

الخلق، وكان العرب الذين نزل القرآن بلغتهم: لغاتهم مختلفة وألسنتهم شتّى، ويعسر على أحدهم الانتقال من لغة إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولو بالتعليم والعلاج(1).

والذي يهمنا في هذا المبحث تلك الشبهات التي أوردها المستشرقون حول الأحرف السبعة والقراءات السبع باعتبارها تثبت الاختلاف في القرآن خاصة عندما يقرأ بالمعنى وهذا ما ذهب إليه «جولدزيهر» و«بلاشير» كما أسلفنا. ولكن هذه الشبهة داحضة من أساسها لأن الأحاديث النبوية التي تثبت نزول القرآن على الأحرف السبعة ـ حتى وإن كانت صحيحة ـ فإنها تقصد التنويع في طرق أداء القرآن والنطق بألفاظه في دائرة محدودة لا تعدو سبعة أحرف، أما القرآن فينفي نفياً قاطعاً الاختلاف بمعنى التناقض بين معانيه وتعاليمه، لأنه سلسلة متصلة الحلقات، محكمة السور والآيات، مهما تعددت طرق قراءاته، ومهما تنوعت فنون أدائه.

أما الشبهة الأخرى التي أوردها المستشرقون، وهي عدم صحة النص القرآني طالما كان يبيح للقارئ قراءة القرآن بالمعنى ما دام قد أنزل على سبعة أحرف فإنها هي الأخرى مردود عليها بأن اختلاف القراءات لا يؤدي إلى الشك في سلامة النص القرآني لأن هذه الأحرف نزلت من عند الله. ولا يفهم منها أنه يجوز للقارئ أن يأتي من تلقاء نفسه باللفظ وما يرادفه، أو باللفظ وما لا يضاده في المعنى. ولكن أقصى ما نستنبط من هذه الأحرف السبعة هو التوسعة على الأمة في قراءة القرآن خصوصاً عند بداية الوحي طبقاً لألسنتهم فجاءت التوسعة بمترادفات من اللفظ الواحد للمعنى الواحد، والشكل موحى به من عند الله.

والشبهة الأخرى التي ذهب إليها «جولدزيهر» في كتابه «مذاهب التفسير القرآني» أنه لا معنى للأحرف السبعة التي نزل بها القرآن إلاّ تلك القراءات السبع المنقولة عن الأئمة السبعة المعروفين عند القراء. وسياق حديثه يؤدي إلى هذا المعنى وإن اختلفت تفاصيل عرضه.

وهذه الشبهة مدحوضة هي الأخرى من أساسها طبقاً لما بيّناه في مقدمة هذا المبحث من قيام المسلمين بالتفرقة بين الأحرف السبعة والقراءات السبع. يضاف إلى

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، جا، ص 39.

ذلك أن الأحرف السبعة أعم من القراءات المنسوبة إلى القراء السبعة، لأن الوجوه التي أنزل الله عليها كتابه تنظم كل وجه قرأ به النبي وأقرأه أصحابه، وذلك بتنظيم القراءات السبع المنسوبة إلى أولئك القراء، ولهذا نصّ الفقهاء على أنه يشمل وجوه القراءات صحيحها وشاذها ومنكرها[1].

ومن الطبيعي أن يفرق المرء بين الأحرف السبعة، والقراءات السبع، لأن من نسبت إليهم هذه القراءات لم يكونوا موجودين حين نطق الرسول بحديث «الأحرف السبعة» المنوه عنه. ومن ثم يستحيل أن تكون الأحرف هي القراءات ذاتها.

وملخص القول: إن القرآن لم يخضع للاضطرب والتباين نتيجة وجود الأحرف السبعة، لأنها عبارة عن لهجات تباينت عندما تناولت القبائل المختلفة قراءة القرآن، وقد جد العلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه. وأقاموا له علوماً خاصة استقصت جميع جوانبه. وقد فطن إلى ذلك المسلمون الأوائل الذين أدركوا ما لهذه الأحرف من آثار على صحة النص القرآني، فأشاروا على الخليفة عثمان بجمع القرآن على حرف واحد، ورفضت القراءة بالأحرف الستة الأخرى وكان الذي فعلوا من ذلك ـ كما قال الطبري ـ هو النظر إلى الإسلام وأهله، فكان القيام بفعل الواجب عليهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك[2].

فإذا كان الأمر كذلك، فإن شبهات المستشرقين حول صحة النص القرآني لم تقف عند هذا الحدّ عندما تناولوه من حيث زمان ومكان وموضوع تنزيله، وحاولوا القدح في صحته وتأكيد بشرية مصدره استناداً إلى التمييز بين القرآن الذي نزل بمكة وذلك الذي نزل بالمدينة، فما شبهاتهم في هذا الخصوص يا ترى؟.

المبحث السادس

المستشرقون والقرآن المكي والمدني

عندما نتناول هذا المبحث فإن الأمر لا يعنينا استقصاء القرآن الذي نزل بمكة، والقرآن الذي نزل بالمدينة، ولا يعنينا تحديد الآيات التي نزلت بين المكانين. ولا

(1) الزرقاني، المناهل، المرجع السابق، ص 191.

(2) الطبري، التفسير، المرجع السابق، جا، ص 22.

يعنينا في هذا المقام تتبع تدرج التنزيل القرآني مرحلة مرحلة منذ بداية الوحي حتى وفاة الرسول، لأننا لا نتتبع تحري الروايات وضبطها المتصلة بترتيب السور القرآنية تبعاً لتطورات الدعوة الإسلامية في أدق جزئياتها. ولأننا لا نبتغي ترتيب القرآن ترتيباً زمنياً كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ولكننا نبتغي معالجة هذا الموضوع من حيث خصائص القرآن الذي نزل بمكة وذلك الذي نزل بالمدينة لأن المستشرقين قد شككوا في صحته من خلال الزمان والمكان الذي نزل بهما. ولكننا ملزمون بالتعرض إلى هذه الخصائص التي أوردها المسلمون ومن بعدهم المستشرقون حتى نتبينها أولاً، ثم نرد عليها ثانياً، ومع ذلك فإن العلم بالقرآن المكي والمدني الذي أفرد له المسلمون مؤلفات ومباحث مطولة لا يخلو من فائدة علميّة في حد ذاته، فبه نتمكن من معرفة ناسخ القرآن ومنسوخه، ومعرفة تاريخ التشريع الإسلامي وتدرجه، ونؤكد ثقتنا بوصوله إلينا سالماً من التغيير والتحريف والتبديل. وليست لنا مناهج علمية محددة يمكننا الاستناد إليها للتمييز بين مكّي القرآن ومدنيّه إلا استناداً إلى رواية الصحابة والتابعين، لأن الرسول عليه السلام لم يخض في هذه القضية منذ بدايتها، ولأنه لم يأمر أصحابه بالاهتمام بها. ولأنهم لم يكونوا في حاجة إلى تبيان هذه القضية أصلاً لأنهم كانوا شهود إثبات على الوحي والتنزيل.

ونحن نطمئن ونثق تمام الثقة بهذه الروايات التي ميزت بين القرآن المكّي والمدني، لأن القيام بهذه المهمة لم يسخر لخدمة أغراض مذهبية أو سياسية، بقدر ما كان مسخّراً للتعرف إلى تدرج الشريعة الإسلامية وأحكامها، واستيفاء البحث في مراحلها، والتطلع إلى مدى تجاوبها مع البيئة العربية، والوقوف على أساليبها المختلفة في مخاطبة المؤمنين والمشركين وأهل الكتاب[1].

ومن هنا قام المسلمون بترتيب السور القرآنية وقسموها على أساس من الزمان أو المكان أو الأشخاص. فمنهم من قسم نزول القرآن من حيث المكان عندما قال: «المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة». ومنهم من رتب النزول على أساس الأشخاص عندما قال: «المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة». ومنهم من رتب النزول على أساس الزمان عندما قال:

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 167.

«المكي ما نزل قبل هجرة الرسول إلى المدينة، وإن كان نزوله بغير مكة، والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان نزوله بمكة»[1].

بذل المسلمون مجهوداً مشكوراً في تتبع نزول القرآن من حيث الزمان، والمكان والأشخاص. بل إن علماءهم تتبعوا تاريخ كل آية، ومتى نزلت، وفي أي شيء نزلت، وهم عندما بذلوا هذا المجهود الجبار في تحري الروايات وضبطها كان غرضهم تتبع تطورات الدعوة الإسلامية في أدق جزئياتها، وبياناً لكل تطوراتها ومراحلها، وتعريفاً للأحكام والشرائع النازلة بها.

حاول المستشرقون ترتيب القرآن الكريم من حيث الزمان، وأنحوا باللائمة على علماء المسلمين الذين يرونهم مقصّرين في هذا الميدان بدعوى إنكار كل أثر للروايات الصحيحة في هذا الترتيب. ولكن عندما حاولوا هم الآخرون القيام بهذا الترتيب الزمني فإنهم لم يستطيعوا تجاوز منهج علماء المسلمين في هذا الصدد وذلك باعتمادهم على الروايات دون غيرها. فالمستشرق «جريم» اعتمد على الروايات والأسانيد الإسلامية في ترتيب سور القرآن[2]. ولكن هذا المستشرق حاول إصلاح ما اعتقد أن علماء المسلمين قد أخطأوا فيه وهو تمحيص صحيح تلك الروايات من سقيمها إلا أن الفشل هو الآخر كان حليفه لأنه قد عجز عن هذا التمحيص أيضاً كما اتهم به المسلمين في هذا الصدد. ثم إنه عندما باشر في ترتيب القرآن اختط لنفسه منهجاً يتحدد في احترام تلك الروايات ودراستها وتمحيصها وتحليلها ليصدر في نهاية بحثه حكمه القاضي بوصف وتحديد المراحل الزمنية المتعاقبة على الوحي القرآني، إلا أنه في ثنايا بحثه حاد عن هذا المنهج الذي ارتضاه، ولم يحترم تلك الروايات التي حددت منذ البداية مراحل الترتيب القرآني من حيث الزمان.

وهذا المستشرق الألماني الكبير «نولدكه» يقتنع منذ البداية بضرورة ترتيب القرآن ترتيباً زمنياً مخالفاً للطريقة الإسلامية. فسلك منهجاً آخر في هذا الترتيب، إلا أنه وصل إلى نتيجة علمية مفادها استحالة هذا الترتيب طبقاً للمعطيات المبثوثة في الروايات والأسانيد وصولاً إلى نتيجة علمية سائغة[3]. ولكنه استطاع ترتيب القرآن ترتيباً متوالياً

(1) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، جزء 1، ص 87.

(2) Blachère, Introduction, op. cit, p. 250.

(3) Blachère, Coran, op. cit, p. 17.

طبقاً لمراحل متوالية. فيكون هذا الترتيب منصباً أحياناً حول الأسلوب، وأحياناً حول المواضيع التي عالجها القرآن وخاصة السياسية والدينية منها. ومن هنا كانت محاولته التي انصبت على ترتيب القرآن ترتيباً موضوعياً.

حاول «نولدكه» وثُلّةٌ من زملائه الألمان ترتيب القرآن ترتيباً موضوعياً وذلك من خلال ما سطره في كتابه «تاريخ القرآن» وفي ثنايا البحوث الأخرى التي دبجها زملاؤه في العديد من المجلات العلمية وذلك في الفترة من 1919 إلى 1938م. وهذا الترتيب الموضوعي لم يخرج عمّا قام به علماء المسلمين من تقسيم القرآن إلى مكي ومدني حسب المعايير الزمانية والمكانية والشخصية التي أشرنا إليها، إلا أنهم قسموه موضوعياً إلى أقسام ثلاثة، فداخل التقسيم المكاني المتعلق بالفترة المكية فإن القسم الأول انصب على ترتيب القرآن من حيث أسلوبه الذي أخذ بعين الاعتبار قصر السور، ووحدة أسلوبها، واختصار معانيها، وخلوّها من التشريع والأحكام. والقسم الثاني انصب على ترتيب القرآن من حيث الظروف التي قادت الرسول إلى مواجهة معارضيه. والقسم الثالث انصب على ترتيب القرآن من حيث بيان العبادات والمعاملات، وتشريع الحلال والحرام، وبيان الأوامر والنواهي، والعلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى. ثم أضاف «نولدكه» تقسيماً رابعاً لهذه الأقسام وهو بيان القرآن الذي نزل بالمدينة[1].

لقد كان الترتيب الذي ذهب إليه «نولدكه» و«شڤالي Schwally» وغيرهما من المستشرقين الألمان قد شغل بال علماء الغرب، فعلقوا عليه أخطر النتائج في عالم الدراسات القرآنية، واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن، وتضارب تعاليمه، وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية والموضوعية التي عالج مشاكلها وآمالها وآلامها. كما أن هذا التصنيف قد جعل العديد من الجزئيات القرآنية غامضة مبهمة ـ حسب وجهة نظرهم ـ تحتاج إلى نقاش وإيضاح. إلا أن المدرسة الألمانية التي قامت بهذا التصنيف القرآني أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك فيه استحالة تصنيف القرآن خارج الدائرة المنهجية التي سلكها علماء المسلمين قبلها بألف سنة أو يزيد. والتي تتحدد في الرواية الصحيحة، التي هي الطريقة الوحيدة التي تقود إلى ترتيب القرآن

(1) Ibid, pp: 18 - 19.

ترتيباً زمنياً صحيحاً يفوق هذا الترتيب الموضوعي الذي قامت به المدرسة الألمانية[1].

وكان من نتاج ترتيب المدرسة الألمانية للقرآن ترتيباً موضوعياً إيراد شبهات عديدة عن عدم صحة النص القرآني، وتأثر الآيات بالظروف الشخصية والموضوعية التي واجهت الرسول، والتي حاول من خلالها مجابهة معارضيه وأعدائه، بحيث اعتبرت هذه المدرسة أن القرآن ما هو إلا صدى فعلي لآمال وآلام الرسول وهو يحاول نشر دعوته بين قومه، والحلول التي يبتكرها في مواجهة المشكلات التي تواجهه، والإيديولوجية الجديدة التي يحاول تثبيتها في مواجهة الشرك والكتب السماوية المقدسة. وقبل أن نشير إلى هذه الشبهات والرد عليها ـ وهو موضوع بحثنا الأساسي في هذا الكتاب ـ فإننا نود الإشارة إلى المعايير الحقيقية التي نستطيع أن نميز بها بين القرآن المكي والقرآن المدني وذلك طبقاً للنظرية الإسلامية، لأنها تساعدنا في الرد على شبهات المستشرقين في هذا الخصوص.

إن المنهج الذي سلكه علماء المسلمين في التمييز بين القرآن المكي والمدني يعتمد على السماع عن طريق الصحابة والتابعين، كما أن بعض العلماء اعتمدوا على بيان هذه التفرقة على الاجتهاد دون النقل. وهكذا عيّن العلماء طبقاً للروايات والأسانيد والاجتهاد السور المكية والسور المدنية ثم رتبوها حسب تعاقبها في النزول، وعندما يختلفون على تصنيف سورة أو آية معينة من حيث مكان وزمان نزولها فإنهم يتبارون ويجتهدون في إيراد الحجج والبراهين التي تعزز افتراضاتهم، وهي حجج إلى الاجتهاد أقرب منها إلى النقل[2].

توصل العلماء إلى مجموعة ضوابط نستطيع أن نميز من خلالها السور المكية من السور المدنية، كما نستطيع أن نتعرف إلى طابع كل منها وخصائصها فأهم المعايير والضوابط التي تميز السور المكية تمتاز بالخصائص الآتية:

1 ـ إن كل سورة فيها سجدة فهي مكية.

2 ـ إن كل سورة فيها لفظ «كلا» فهي مكية، ولم ترد إلاّ في النصف الأخير من

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 180.

(2) أ ـ الزرقاني، مناهل العرفان، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 197.

ب ـ د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص181.

القرآن، كما ذكر هذا اللفظ في القرآن ثلاثاً وثلاثين مرة، في خمس عشرة سورة كلها في النصف الأخير من القرآن[1].

3 ـ كل سورة فيها «يا أيها الناس» فهي سورة مكية إلا سورة «الحج» ففي آخرها ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾. مع أن كثيراً من العلماء يرونها مكية[2].

4 ـ كل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم الغابرة فهي مكية سوى البقرة[3].

5 ـ كل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكية سوى البقرة أيضاً[4].

6 ـ كل سورة في أولها حروف التهجي فهي مكية سوى سورة البقرة وآل عمران فإنهما مدنيتان إجماعاً. وفي «الرعد» خلاف، فبعضهم يرى أنها مدنية وليست مكية[5].

بجانب الضوابط السابقة هنالك معايير أخرى تعتمد على الأسلوب والموضوع المثار، وطبيعة الدعوى يفهم منها أن السور مكية وليست مدنية، ومثال ذلك أن المكي من القرآن يمتاز عموماً بقصر الآيات والسور وإيجازها، وحرارة تعبيرها، وتجانسها الصوتي، وأنها تدعو إلى التمسك بالفضيلة، والأخلاق القويمة، والسلوك الحسن، والحث على فعل الخير، واجتناب فعل السوء، وأنها تجادل المشركين، وتسفه أحلامهم، وتطعن في معتقداتهم وتدعو إلى نبذ أصنامهم. وأنها تحتوي على كثرة «القسم» جرياً على أساليب العرب[6].

أما المعايير والضوابط التي وضعها علماء المسلمين في بيان السور المدنية، وتحديد خصائصها المميزة فإنها تتلخص في أن في كل سورة تفاصيل أحكام الحدود، والفرائض، والحقوق، والقوانين المدنية والاجتماعية والدولية والحربية. وسائر

---

(1) المرجعان السابقان.

(2) المرجعان السابقان.

(3) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج1، ص29.

(4) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج1، ص189.

(5) المرجع السابق، ص 188، ويرى د. صبحي الصالح في مرجعه المنوه عنه أن سورة الرعد مكية فكرة وأسلوباً، المرجع السابق، هامش ص 182.

(6) د. صبحي الصالح، المرجع السابق، ص183.

ضروب العبادات والمعاملات فهي مدنية[1]. وأن كل سورة فيها دعوة أهل الكتاب من يهود ونصارى إلى الإسلام، ومجادلتهم في عقائدهم، وبيان تحريفهم لكلام الله، ومحاكمتهم إلى العقل والتاريخ، ودعوتهم إلى عدم الغلو في دينهم فهي مدنية[2]. وأن كل سورة فيها إذن بالجهاد، أو ذكر له، وبيان لأحكامه فهي مدنية. لأن الجهاد فرض في المدينة بعد أن أصبح للرسول قوة ومنعة، وهي الطريق الوحيدة لمقارعة أعدائه بعد أن أعيته الوسائل السلمية. كما أن كل سورة فيها ذكر للمنافقين فهي مدنية ما عدا سورة العنكبوت فإنها مكية على الرغم من أن الآيات الإحدى عشرة الأولى منها مدنية[3].

يضاف إلى ذلك امتياز السور المدنية بالتطويل والإطناب، لأنها تبين التشريع الإسلامي في أدق تفاصيله ولأنها تفصّل أيضاً في عرض الأدلة والبراهين المنصبة على الحقائق الدينية.

فإذا كانت الضوابط والمعايير المتخذة كأساس للتمييز بين القرآن المكي والمدني كانت على النحو الذي أسلفنا بيانه، ومما اقتبسناه لك من كتب المسلمين الأقدمين والمحدثين، فما شبهات المستشرقين حول هذا الموضوع يا ترى؟.

ميّز المستشرق البلجيكي الأب «لا مانس» في كتابه «الإسلام» بين السور المكية والسور المدنية، معتمداً في ذلك على دراسة الأسلوب والمواضيع المعالجة طبقاً للظروف والحوادث التي مرت بها الدعوة الإسلامية. ومن خلال تحليله زعم أنه يستطيع التمييز بين صنفين من السور المكية. فالسور القرآنية الأولى القريبة من بعثة الرسول تمتاز بإيجاز في الأسلوب، وتقطّع في السور، مع تقطع في الأنفاس وهما يؤديان أحياناً إلى عدم اكتمال المعنى في الجملة الواحدة. ويتشابه أسلوب السجع المميز لها بأساليب الكهنة العرب، كما تمتاز بوصفها ليوم القيامة بطريقة درامية مخيفة. وعلى العموم فإن الأسلوب الخطابي هو المسيطر في الآيات القرآنية الأُوَل. ويختلط هذا كله بإيراد «القسم» في العديد من السور القرآنية، مع إيراد المؤلف ـ ويقصد به النبي ـ هذا القسم بالسماء، والنجوم، والجبال، والأشجار، والشمس

---

(1) الزركشي، الاتقان، المرجع السابق، ج1، ص29.

(2) أ ـ صبحي الصالح، المرجع السابق، ص 183.
ب ـ الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 204.

(3) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج1، ص 188.

والقمر، والنهار، والأرض، والفجر وليال عشر. إلا أن اللجوء إلى القسم بهذه الظواهر الطبيعية أخذ في التناقص شيئاً فشيئاً حتى اختفى نهائياً في السور المدنية[1].

أما في الفترة المكية الثانية والبعيدة نسبياً عن بداية البعثة. فإن السور القرآنية تتميز بإيراد الأساطير الإنجيلية، تلك الأساطير التي تعكس انقلاب محمد المفاجئ في دعوته وصراعه ضد معارضيه في مكة. كما تميزت بإيراد قصص الأنبياء السابقين، ومصير أقوامهم المهلكة عندما خالفوهم. كما خرج لأول مرة في القرآن كلمة «الرحمن» التي يقصد بها «الله». ووردت بها عبارة «أيها الناس» التي استبدلت في السور المدنية بعبارة «يا أيها الذين آمنوا». كما أن السور القصيرة أصبحت تطول شيئاً فشيئاً. كما حصل تغيير في الأسلوب ذاته. فبعد أن كان مثل سجع الكهان أصبح أكثر وضوحاً وتماثلاً للنثر العربي. وخلال السنوات العشر الأخرى من بعثته لم يهاجم الرسول مطلقاً اليهود والنصارى الذين اعتقد أنه سيكون على علاقة طيبة معهم نظراً للتقارب في مبدأ التوحيد الذي تؤمن به الديانات الثلاث، كما كان يعتبر أن رسالته هي تكملة للرسالات السماوية الأخرى إلا أنها مكيّفة طبقاً لاحتياجات العرب الذين لم يبعث فيهم نبي إلى الآن[2].

أما بالنسبة إلى السور المدنية فإن «لامانس» يقول: إنه من السهل التعرف إليها وتمييزها عن السور المكية في عهديها سواء من حيث الشكل أو الموضوع. فمن حيث الشكل أصبح أسلوبها يقترب إلى النثر العادي خاصة في الآيات المنظمة لأمور التشريع. وتطورت الجملة القرآنية بحيث أصبحت أحياناً وحدة متكاملة في حد ذاتها ومعبرة عن مرحلة كاملة معينة. وابتعد الأسلوب عن السجع المكي حتى يكاد يختفي تماماً في هذه المرحلة. كما أن النغم قد تغيّر عمّا كان عليه بمكة فأصبح أكثر ثقة وأكثر تناسقاً. ونحس في هذه المرحلة بصوت رئيس ومشرع يفصل في الأحكام الدينية والمدنية، والجنائية. ذلك أن الهجرة قد فتحت لمحمد باباً واسعاً للأخذ بالأسباب الدنيوية وتنظيمها أكثر مما فعل بمكة عندما اهتم بشؤون الآخرة. وجاءت الأوامر متتالية «أطيعوا الرسول»، «ادفعوا زكاة أموالكم»... إلخ. كما وُضعت جانباً تلك السور المكية التي تنذر باقتراب يوم القيامة. كما أصبحت مجادلة الكفار نادرة، إلا أن

---

(1) H. LAMMENS, L'islam, op. cit, p. 60.

(2) المرجع السابق، ص 61.

الهجوم قد انصب في هذه الفترة على اليهود والمنافقين والذين في قلوبهم مرض. ويقصد بهم «قوميي المدينة». كما أصبحت الخطب والأوامر العسكرية تحتل مكاناً بارزاً.

إن قواعد السلوك أخذت مكاناً بارزاً في هذه المرحلة كالدعوة إلى احترام النبي، وعدم رفع أصوات المسلمين بحضرته، وعدم الجهر له بالقول كجهر بعضهم لبعض. وعدم مناداته من وراء الحجرات، وعدم تصديق أي خبر إلاّ بعد التأكد من صحته، ومحاولة الصلح بين المسلمين إذا اقتتلوا، وإذا رفضت إحدى الطائفتين الانصياع إلى الصلح فيجب قتالها حتى تفيء إلى أمر الله، وعدم سخرية الناس من بعضهم بعضاً، وعدم التنابز بالألقاب، وضرورة اجتناب الظن لأن بعض الظن إثم، والامتناع عن التجسس والغيبة والنميمة، والمساواة بين الشعوب والقبائل، وغيرها من القواعد التي تنظم سلوك المسلمين وعاداتهم، وحفلت السور المدنية بحياة الرسول العائلية، ومشاكله مع زوجاته، وزواجه بمطلقة ابنه بالتبني، واتهام عائشة بحديث الإفك، والأوضاع التي قررها لزوجاته بعد وفاته... إلخ، وفي هذه الفترة وُضِعَ «إبراهيم» على علاقة مع الشعب العربي، وقدم للعرب باعتباره مؤسساً للكعبة، وأطلق على الإسلام «دين إبراهيم». واعتبره ليس من اليهود ولا من النصارى، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين[1]. وقال «لامانس»: إن محمداً قد قصد من وراء ذلك بعبارات أخرى إعلانه عن استقلال الدين الإسلامي عن بقية الديانات المقدسة الأخرى كاليهودية والمسيحية. ثم إنه بعد أن قطع محمد علاقته مع اليهود لم يتردد في قطعها مع النصارى أيضاً... إلخ[2].

أما المستشرق الفرنسي «بلاشير» فقد عالج هذه القضية في ثنايا كتبه التي أشرنا إليها آنفاً، خاصة أنه قد أورد آراء المستشرق الألماني «نولدكه» في هذا الخصوص. ومن خلال كتبه استطعنا تتبع آراء «نولدكه» و«شفالي» التي صرحنا مرات عديدة بأهميتها في هذا المجال وعدم قدرتنا على مراجعتها مباشرة لجهلنا لغة كاتبها. ويقول

(1) المرجع السابق، بتصرف كبير، ولاحظ خطأ «لا مانس» عندما أشار في ص 62 من كتابه إلى سورة آل عمران الآية رقم «60» باعتبارها هي التي حددت أصل وصفة الرسل بينما الآية «66» هي التي قامت بذلك.

(2) المرجع السابق، ص 62.

«بلاشير» في هذا الصدد وهو يورد آراء «نولدكه» و«شفالي» بصورة مقتضبة عندما نطلع وندرس بعمق الآيات القرآنية الأولى، نجد محمداً قلقاً متردداً، يائساً أمام المهمة الشاقة التي كلّف بها. فالثلاث والعشرون سورة الأولى تنبئنا عن الخبرة المبدئية للنبي الجديد. إنه لا يزال في هذه الفترة تحت وطأة «النداء الإلهي»، وأصبح خياله مشوباً بالكوارث والمصائب التي ستصيب العالم وتُقرِّب من يوم الحساب. والساعة تقترب رويداً رويداً دون أن يتمكن من تحديدها بدقة. وسيصاب الناس بالذهول أثناءها. فهو يصور هذه اللحظات تصويراً دراماتيكياً عندما يذهل المرء عن زوجه وبنيه وعشيرته لأن كل امرئ يومئذ له شأن يغنيه والأرض ستتبدل غير الأرض، وسيبعث الموتى من قبورهم، وتدق ساعة الحساب، وسيكون الجزاء من جنس العمل، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

تمتاز هذه المرحلة بالتشديد على ألوهية الرسالة المحمدية، والدعوة إلى الوحدانية، وفي مواضيع مختلفة يحدد القرآن بوضوح وجلاء دور النبي الجديد ورسالته، وهو دور متواضع لا يخرج عن كونه بشيراً ونذيراً. وإن الله هو خالق كل شيء، وهو المهيمن على كل شيء، ولا يستطيع أحد من الخلق رؤيته، ورسالته تنقل إلى النبي عن طريق الملك جبريل، ومنذ هذه اللحظات تشير النصوص القرآنية إلى الصراع الذي اندلع بين النبي ومعارضيه بمكة حينما سفّه أحلامهم، وسخر من أصنامهم، وأبان عن جهلهم عندما اعتقدوا أن القرآن ليس وحياً من الله ولكنه أساطير الأولين.

ويعتقد «بلاشير» أنه خلال هذه المرحلة الأولى من الدعوة الإسلامية فإن النصوص القرآنية كانت غامضة في ما يتعلق بتأكيد العقيدة الإسلامية وهي «الوحدانية»، بل إنها خالية من تسفيه آلهة قريش، إلاّ أن التأكيد جاء قاطعاً بعدئذ حول هذه القضية، عندما جاءت النصوص مؤكدة وحدانية الله الصمد، الذي لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد[1].

ويرى «بلاشير» أن المعارضة القرشية للنبي لم تكن قوية في بداية الدعوة. ولكن القطيعة أصبحت كاملة بين الطرفين بعد أن دعا النبي قريشاً إلى نبذ آلهتها، والإيمان

(1) Blachère, Le Coran, op. cit, p. 36.

بالله وحده دون سواه، والتنديد بتصرفات الأغنياء، واستغلالهم للعبيد والفقراء، فخافت قريش على امتيازاتها الطبقية وعارضت الدعوة باعتبارها إصلاحاً اجتماعياً أكثر من كونها عقيدة دينية[1].

تمتاز النصوص القرآنية في هذه المرحلة بوحدة الأسلوب، فالآيات تتكون عادة من ستة إلى عشرة مقاطع، كما أنها تتعاقب على وتيرة واحدة بقافية موحدة غنية بالمعاني. وفي الغالب الأعم تكون هذه الآيات على هيئة غناء رتيب، وغالباً ما تبتدئ هذه النصوص المقدسة بالقسم بالكواكب والنجوم والجبال مؤلفة في النهاية تجسيداً لها. وتمتاز هذه النصوص بأسلوبها الشعري الغنائي ودورها المهلوس المذهل[2].

أما المرحلة الثانية من الدعوة المحمدية بمكة فإنه يمثلها الاثنان وعشرون حزباً ابتداء من سورة الكهف حتى نهاية سورة النجم. وهي سورة مركبة طويلة. وهذا البناء التركيبي يتجلى واضحاً في سورة الكهف التي استخدم فيها اسم «الرحمٰن» بجانب الأسماء الأخرى التي تدل على وحدانية الله. وهذه المفردات وأمثالها لها علاقة وطيدة بالمفاهيم التي أفصح عنها القرآن في هذه الفترة. والتي يتحدث فيها عن الله خالق السموات والأرض، الذي جعل الأرض مهداً، وجعل فيها للناس سبلاً، والذي أنزل من السماء ماءً فنشر به بلدة ميتاً، والذي خلق الأزواج كلها وجعل للناس من الفلك والأنعام ما يركبون «سورة الزخرف، 9، 10، 11، 12، 13». وفي هذه المرحلة اندلعت القطيعة النهائية بين الجماعة الإسلامية الصغيرة وأعدائها. ومقاطع من سورة «المؤمنون الآيات 81، 83، 90، 92» تدل على هذه القطيعة الكاملة. وتأكدت في هذه المرحلة عقيدة الوحدانية، وتطور دور النبي من مبشر ومنذر إلى غايات أخرى، وأصبح الجحيم تهديداً لمشركي مكة الذين أنكروا دعوة النبي[3].

ويقول «بلاشير»: إنه خلال هذه الفترة لم نجد إلاّ بصورة عشوائية تطور قضية «النبي الذي يعظ في الصحراء»، بل العكس هو الصحيح فإنه في هذه الفترة ازداد عداء المشركين للنبي. وأصبحت هذه القضية تتخذ منحى جديداً. ولكي يصل محمد إلى غاياته، أصبحت الدعوة تشير إلى القصص والأساطير المعروفة في الجزيرة العربية،

(1) Ibid, p. 37.

(2) Ibid, p. 38.

(3) Ibid, p. 39.

فبعد أن تتحدث الآيات عن الإيمان والوحدانية لله، تأتي بقصص الأقوام والقبائل والشعوب التي كفرت برسلها وكذّبتهم، فأرسل الله عليها الكوارث حتى صيّرتها خراباً يباباً، كقوم عاد، وقوم صالح، وقوم لوط، وفرعون وقوم نوح. وتقارن النصوص القرآنية بين رسالات هؤلاء الأنبياء ورسالة النبي إلى قومه، وتهديدهم بأن العذاب الذي لحق بتلك الأقوام قد يصيبهم هم الآخرون إذا استمروا في غيّهم. ومن هنا تطورت تلك المقولة التي تحدد وعظ النبي في الصحراء إلى الاستئناس بالقصص الواردة في الأناجيل، وفي هذه المرحلة تأثر القرآن بالكتب المقدسة القديمة[1].

أما بالنسبة للأسلوب القرآني فإنه قد اختلف بصورة جذرية عمّا كان عليه في المرحلة الأولى بمكة. فالآيات أصبحت مقاطعها طويلة بحيث تحوي ما بين اثني عشر وعشرين مقطعاً، وخفّت حدتها الداخلية بحيث لم تعد تحتوي على تلك المقاطع المنقطعة الأنفاس، والملتهبة الممزوجة بالهلوسة والذهول. وأصبح الرسول أكثر ثقة بنفسه عمّا مضى، وتحدى القوم بأساليب وحجج جديدة. وحل أسلوب القدح والذمّ محل الأسلوب الشعري الغنائي القديم[2].

أما بالنسبة للمرحلة الثالثة المكية فإن المستشرق «نولدكه» يلاحظ من خلالها عدم وجود فوارق جذرية بينها وبين تلك التي سبقتها، لأنها تعتبر امتداداً لها سواء من حيث الشكل أو الموضوع، ولكن هذا التناسق ليس مطلقاً في كل الأحوال إذ إنه يمكن التمييز بينهما من حيث الموضوعات الجديدة كإسراء النبي إلى بيت المقدس وعروجه إلى السماء، وأثر ذلك على الدعوة من حيث تكذيب قريش بها، وارتداد بعض المسلمين عنها، كما تميزت هذه المرحلة بتغيير شكل الوعظ والإرشاد، فأصبح الرسول يهدد قومه بالويل والثبور ليس فقط في الآخرة، ولكن في حياته الدنيوية أيضاً. كما أن النصوص القرآنية أصبحت تواجه «طبيعة الأشياء» الجديدة، والموقف الذي يتطلب من الرسول اتخاذه بعد وفاة عمه الذي كان يسبغ عليه الرعاية والحماية. فواجهه قومه بالعداوة الساخرة، وهاجر أتباعه الضعفاء إلى الحبشة، وذهب شخصياً إلى الطائف لنشر دعوته لإيجاد مأوى له هناك، إلاّ أن أهل تلك المدينة قابلوه بالصدّ والإعراض. وكان من الطبيعي أن تعالج النصوص القرآنية هذه الأمور المستجدة. وكان الأسلوب القرآني

(1) Ibid, p. 40.

(2) Ibid, p. 40.

قد تغيّر هو الآخر في الخطاب فكان يستعمل تعبير «أيها الناس». وهكذا لم يعد الوحي موجهاً لأهل مكة وحدهم، وإنما أصبح يخاطب الناس كافة[1].

إن هذه الاستمرارية في الشكل والموضوع اقتضاها التحول الطفيف الذي أملته الظروف المحيطة بالدعوة الإسلامية في هذه المرحلة والتي يمكن تصنيفها إلى عوامل ثلاثة عامة: الإشارة إلى فشل الأنبياء الأقدمين، وتأكيد أن الإسلام دين سينشره الله في الآفاق ويظهره على الدين كله، وحث أتباعه على الصبر والتحمل ومواجهة الصعاب بقلب مليء بالثقة والإيمان بأنهم سينصرون في مقبل الأيام. وتهديد مشركي قريش من أنه سيصيبهم ما أصاب الأقوام الغابرة إن هم أصروا على موقفهم العدائي للرسول ودعوته.

وفي هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية تأكدت أبوة «إبراهيم» للعرب باعتباره أب اسماعيل جدهم المباشر، كما تأكد تأسيسه للحنيفية، وهي الديانة البدائية التي بشّر بها الأنبياء كافة وتجاهلتها الشعوب الملحدة، وقد اتضح ذلك جلياً في سورة «إبراهيم». وقد تعزز المفهوم الإبراهيمي بالمدينة أيضاً. ومن خلال هذا المفهوم ذاته اعتمد «لوي ماسينيون» على إيجاد تلك العلاقة الوطيدة التي تربط إسرائيل بالعالم الإسلامي[2].

وعندما عالج «بلاشير» خصائص القرآن المدني فإنه أشار في مقدمة بحثه إلى ذلك التغيير السياسي الاجتماعي المرتكز على القوانين الجديدة والمرتبطة بالوحي الإلٰهي. واختلف دور محمد في هذه المرحلة بحيث لم يعد ذلك النبي الذي اصطفاه الله لنشر رسالته في الصحراء ولكنه أصبح رئيساً لجماعة دينية فرضت عليها الظروف المحيطة بها أن تتميز في مظهرها وسلوكها وعبادتها. هذه الجماعة التي عليها مواجهة ليس المشركين فحسب ولكن ثلاث قبائل يهودية منظّمة تنظيماً دقيقاً في المدينة، وخلقت لنبيها العديد من المشاكل الدينية والدنيوية على حدّ سواء. كما أن علاقة هذه الجماعة مع مشركي مكة لم تلبث أن تحولت إلى نزاع مسلح كان النصر فيه حليفها أولاً، ثم كانت الهزيمة من نصيبها في معركة أحد، ثم توالت الحروب سجالاً إلى أن انتهت إلى غايتها وهي عودة النبي إلى مسقط رأسه فاتحاً مكلّلاً الغار.

(1) Ibid, p. 42.

(2) Ibid, p. 46.

أما في ما يتعلق بالوحي الإلٰهي فإن النصوص القرآنية عالجت حياة هذه الجماعة في سرائها وضرّائها، وقدمت لنا الحوادث التاريخية الهامة التي مرت بها. وبلغ مجموع السور التي نزلت بالمدينة أربعاً وعشرين سورة وهي متناثرة في المصحف دون ترتيب زماني أو مكاني أو موضوعي، هذا بالرغم من وضع المسلمين للسور الطوال في أول الكتاب، والسور المتوسطة أخذت مكانها وسط الكتاب، وفي آخره أيضاً. وتميزت النصوص القرآنية في هذه المرحلة بإيراد أحكام التشريع خاصة في مجال قانون العقوبات كالنص على عقوبات الحدود الرئيسة. كما كانت العبارات المستخدمة في هذه النصوص تحث على إطاعة الله ورسوله، وعلى المسلمين الطاعة والخضوع لأوامر الله ونبيّه ونواهيهما دونما جدل ومعارضة. كما يتضح أن هذه الأوامر والنواهي أصبحت واضحة جلية لا غموض فيها ولا إبهام. وأصبحت المقاطع القرآنية طويلة، لا تحتوي على ذلك الأسلوب المتقطع اللاهث المتقطع الأنفاس. ومع ذلك فإن التباين الأسلوبي للنص القرآني في المدينة واضح في بعض الأحيان. فبجانب الآيات القصيرة النارية المهددة توجد الآيات الطويلة المطمئنة الهادئة، ومع ذلك فإن الوحي المدني يمتاز بالتناسق والوضوح لمواجهة متطلبات الحقائق المستجدة في هذه المرحلة من الدعوة المحمدية.

إن القرآن المدني يحتوي على العديد من القضايا التي عالجها القرآن المكي. كالعودة إلى مسألة الأنبياء القدماء ومصير أقوامهم، وتهديد المشركين والمنافقين، بالويل والثبور، ولكن هناك قضايا جديدة عالجتها النصوص المدنية واقتضتها التطورات السياسية للدعوة الإسلامية، كالعلاقات الدبلوماسية مع جيران المسلمين، وقضايا السلم والحرب والصلح والهدنة، غير أن القرآن خلافاً للكتب السماوية الأخرى لا يبرز هذه الأحداث وتسلسلها من الناحية الزمانية، ولكنه يوردها في سياق الأوامر، والنواهي، والعظة والاعتبار، وتنظيم المعاملات الدينية والدنيوية، ومن هنا كان قولنا: إن القرآن ليس كتاباً تاريخياً.

تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمحاولة التفاهم مع اليهود، ومجادلتهم مع النصارى بالتي هي أحسن. إلاّ أن الجدل والنقاش قد احتدم بين الطرفين عندما يئس كل طرف من اجتذاب الآخر إلى عقيدته، وتحول الجدل والخصام الديني والعقدي والثقافي إلى خصام حربي بلغ أقصى مداه، وذلك بانتصار الجماعة الإسلامية على

اليهود وطردهم من الجزيرة العربية نهائياً. وقد صوّر لنا القرآن هذا الصراع الفكري والعسكري أروع تصوير في العديد من سوره وآياته.

كانت العلاقة بين الجماعة الإسلامية الناشئة وبين نصارى الجزيرة العربية جيدة في بدايتها، ولم تسجل الفترة الأولى من هذه المرحلة أي عداء بينهما، بالرغم من إنكار القرآن لألوهية المسيح، وعبادة التثليث. ولكن عندما اصطدمت هذه الجماعة بالأمبراطورية البيزنطية وخاصة بعد موقعة «مؤتة»، واندلع بينهما ذلك النزاع المسلح الذي انتهى هو الآخر إلى غايته بعد حين، فإن النصوص القرآنية أخذت تساوي بين اليهود والنصارى الذين لن يرضوا عن الرسول حتى يعتنق ديانتهم ولو فعل ذلك لباء بغضب من الله وعذابه[1].

تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمعالجتها لأمور التشريع سواء في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والمدنية والجنائية، والتنظيم اليومي للجماعة الإسلامية، والحياة العائلية النبوية وما تخللها من نزاع بين أزواجه ورمي إحداهن بالإفك، وزواجه بزينب وهي زوجة ابنه بالتبني حتى يلغي الإسلام «نظام التبني». ومعالجة هذه النصوص لطائفة جديدة ظهرت بالمدينة وأطلق عليها اسم «المنافقين» وهم الذين آمنوا بألسنتهم ولم يؤمنوا بقلوبهم. وتظهر لنا السور القرآنية مقدار إزعاج هذه الطائفة للنبي خاصة في ما يتعلق بالأمور الحربية[2].

إن تنظيم الرسول لجماعته الناشئة بالمدينة اقتضى منه تنظيم دعايته بين القبائل العربية، وهكذا تبارى شعراء المدينة في إظهار محاسن الإسلام ومآثره، والتنديد بالمشركين وأفعالهم. ذلك أن المعركة الفكرية التي تبادل فيها الطرفان المدح والهجاء ليست بخافية، المدح لأقوامهم والهجاء ضد بعضهم بعضاً، هذه المعارك الكلامية كان لها أثرها في نشر الدعوة الإسلامية وتثبيت أركانها في العديد من أصقاع الجزيرة العربية.

ونجد أخيراً في النصوص القرآنية المدنية حلولاً للعديد من المشاكل التي واجهت الجماعة الإسلامية كالتنظيم القبلي، ووحدة العرب ضد عدوهم الخارجي، والقضاء على الفتنة والنزاع بينهم، وتوجيه قواهم ضد عدوهم المشترك، وتنظيم

(1) Ibid, p. 56.

(2) Ibid, p. 60.

أوضاع النساء وحقوقهن، وواجباتهن، وتحديد العبادات وتفصيلها وكيفية أدائها، وبيان الحلال والحرام، وتنظيم الجهاد والمشاركة فيه بالأرواح والأموال، وعلى العموم فإن هذه النصوص هي التي وضعت اللبنة الأساسية لبناء تشريع إسلامي عالمي ستكون له مكانته السامية بين التشريعات العالمية.

هكذا عرضنا إليك باختصار رأي «بلاشير» حول القرآن المكي والمدني، وهو ليس بخاف على ذوي البصيرة والأفهام من حيث الأغراض التي رمى إلى تحقيقها من وراء هذا السرد الذي سنتعرض له تحليلاً ودحضاً في مقبل الصفحات.

عالج «رودنسون» النصوص القرآنية شكلاً وموضوعاً في كتابه «محمد». غير أنه لم يشر إلى التقسيم الذي تعارف عليه المسلمون والمستشرقون بين المكي والمدني، إلاّ أنه في سياق حديثه عن السيرة النبوية أشار إلى خصائص القرآن في المرحلتين وفي المكانين: مرحلة ما قبل الهجرة ومرحلة ما بعد الهجرة، أي في مكة ثم في المدينة. وقد تحدث في هذا المبحث مطولاً وسنختصر لك ملخص رأيه في نقاط محددة دقيقة منها: أنه بدراسة الآيات الأولى المنزلة على محمد نلاحظ ذلك التردد، وتلك الخشية والرهبة ممّا يتنزّل عليه، ولجوءه إلى تغطية جسده، واحتماءه بزوجته، ولجوءه إلى «ورقة بن نوفل» لاطمئنان نفسه القلقة، وأنه يشك فعلاً في تلك البحوث التي تصف النبي بالمحتال والمزور والكذاب، لأن محتوى هذه الآيات وما رافقها من مظاهر خارجية للنبي تبعد عنّا تلك النظرية القائلة: إن محمداً قد اخترع هذه الأمور اختراعاً، واختلقها مسبقاً لتحقيق غايات ذاتية، ولأن هذه الآيات تبدو صحيحة صادقة، صادرة من شخص يعتقد مخلصاً بأنه يتلقاها من الغيب. ومن هنا فإنه من الصعوبة القول: إن محمداً محتال، بل إن الحقائق العلمية والروايات والأسانيد الصارمة تجعلنا نجزم أن محمداً كان صادقاً مخلصاً[1].

ثم يعود «رودنسون» إلى الشك في صحة الوحي ويدعي في هذا الصدد أن النبي أمام مواجهة الأحداث الطارئة، والمشاكل اليومية العارمة، أصبح متردداً في اتخاذ القرارات الحاسمة المتعلقة بالأمور السياسية، والتشريعية، والتطبيقية، فقد كان يسأل من قِبَلِ أصحابه ومن قِبَلِ العديد من الناس عن المسائل الاعتقادية والعادية، وكان ينتظر الوحي للإجابة عنها، وأحياناً يجيب عنها من تلقاء نفسه، فلا يكون التوفيق

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 104.

حليفه، وأحياناً كانت الفتوى تنسخ التي قبلها. فهل كان اللاشعور لديه هو الذي يقوم بهذه الإجابة؟ لا نملك أبداً إجابة صحيحة عن هذه التساؤلات يقول «رودنسون»[1].

وينفي «رودنسون» بشدة عن الرسول الجنون والهلوسة والمرض العقلي، ولكنه ينفي ألوهية الوحي الإلٰهي، ويعتذر عن ذلك بشدة إلى المسلمين لأنه يراهم يعتقدون اعتقاداً جازماً ألوهية القرآن، وهو يحترم إيمانهم هذا، ولكنه لا يشاركهم هذا الإيمان، ولا يريد إخفاء حقيقة أمره عنهم كما يفعل بعض المستشرقين. ويقول في هذا الصدد «لو سايرت المسلمين في إيمانهم، ولو أخفيت عنهم حقيقة رأيي حول القرآن لكان ذلك أدعى لي إلى ربط علاقة وطيدة بيني وبين المسلمين وبين الحكومات الإسلامية، ولكنني لا أريد أن أخدع أحداً. وبمكنة المسلمين الامتناع عن قراءة كتابي، والاطلاع على تفكير غير المسلم حول هذه القضية ولهم الحق في ذلك، ولكن لو فعلوا ذلك لتوقعوا العثور على أفكار تجديفية Blusphématoire بالنسبة إليهم. فأنا لا أعتقد طبعاً أن القرآن هو كتاب الله، إذ لو كان الأمر كذلك لأصبحت مسلماً. ولكن القرآن حقيقة ماثلة أمامنا، وقد شغفت بدراسته كما شغفت بدراسة كتب أخرى غير إسلامية، ولكن يجب عليّ أن أفسر وأشرح فهمي له. خاصة أن تفسير المسيحيين والعقليين خلال قرون عديدة للقرآن لم يتعد نسبة محمد وأقواله وأفكاره إلى الله التي ادعاها زوراً عليه، وهو رأي لا أذهب إليه»[2].

ويستطرد «رودنسون» قائلاً «إن الطرح الآنف بيانه لا يمكن الدفاع عنه لأن محمداً قد شعر مخلصاً بأن الأصوات التي سمعها وتلقاها آتية له من الله، وقد تعوّد استقبال هذا الوحي كيفما كان يأتيه. ولا يمكن الشك في صدق محمد وإخلاصه خاصة عندما كان بمكة... الخ»[3].

وإذا كان علماء المسلمين استطاعوا منذ القدم التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني استناداً إلى الروايات والأسانيد الصحيحة، فإن المستشرقين كما رأينا حاولوا تقسيم القرآن زماناً ومكاناً وموضوعاً. وقد أشرنا إلى ما قام به «نولدكه» و«شفالي» وتابعهم في ذلك «بلاشير»، إلاّ أن «رودنسون» لم يقم بمثل ذلك التقسيم الزماني

(1) Ibid, p. 105.

(2) Ibid, p. 252.

(3) Ibid, p. 252.

والمكاني والموضوعي، غير أنه أشار في سياق الحديث إلى خصائص القرآن المكي الذي يمتاز ـ حسب رأيه ـ بأسلوب من النثر لم يكن معهوداً لدى العرب قبل الإسلام. لأنهم يمتازون بالشعر ولا يتميزون بالنثر، وهذه الخاصية استخدمها علماء الكلام المسلمون كدليل لا يمكن دحضه حول صحة القرآن ومصدر ألوهيته. ذلك أن هذا الأسلوب الأدبي الجديد الذي لم يعهده العرب لا يمكن تفسيره إلاّ بالمعجزة الإلٰهية الدالة على صدق النبي في ما يقوله، خاصة وأنه قد تحدى بهذا الأسلوب العرب على أن يأتوا بمثله وهم أهل البلاغة وفرسان الفصاحة. ويقر «رودنسون» بخاصية الأسلوب القرآني الذي لا يمكن تقليده، ولكنه ينفي ألاّ يكون لدى العرب قبل الإسلام أسلوب يضاهي الأسلوب القرآني إلاّ أنه لا يمكن التأكد من ذلك طالما كانت النصوص المكتوبة مفقودة. وتصبح الدراسة المقارنة بينها معدومة. وهو بذلك يشك في بلاغة الأسلوب القرآني الذي لا يمكن تقليده، ويورد في كتابه بعض من وصفهم بمفكري الإسلام الأحرار والذين كتبوا مؤلفات أطلق عليها «معارضة القرآن» إلاّ أن هذه المؤلفات أعدمت، ولم تصل إلينا كما أشار في ثنايا كتابه إلى المقال الذي نشره «نولدكه» حول «عيوب الأسلوب القرآني»[1].

وهكذا فإن الأسلوب القرآني في الفترة المكية لم يكن شعراً، ولم يكن أسلوباً أدبياً بكل ما لهذه الكلمة من معنى. ولكن الأسلوب في بدايته يقترب إلى سجع الكهّان. خاصة عندما يقسم بالنجوم والكواكب والعوامل الطبيعية الأخرى. وكانت الجمل تتتابع متقطعة الأنفاس، وتتوارد المقاطع لاهثة، قصيرة، وتنتهي على هيئة نغمة واحدة[2].

إن هذا الصوت يقترب من سجع الكاهن، مبتعداً عن نغمة الشاعر، فالشاعر وهو يؤلف قصيدته عبارة عن فنان في مرسمه، إلا أن الأسلوب القرآني يبتعد كثيراً عن الشعر التقليدي، وكان القرآن واضحاً في هذا الصدد عندما قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَـٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[3].

يمتاز الأسلوب القرآني في بدايته بجفاف الصور القرآنية، ولكن لا يمكن للمرء

(1) Ibid, p. 120.
(2) Ibid, p. 123.
(3) سورة يس، الآية: 69.

أن يتجاهل تلك المقاطع المتقطعة الأنفاس، المتناغمة، والمتلاحقة بقوة وبشدة، وتتابع النغمات لتصوير اللوحات الموصوفة فأحياناً يصور لوحة كاملة يكون فيها اللون زاهياً أو شاحباً، ويكون فيها الظل شفيفاً أو كثيفاً. وأحياناً تكون اللوحة أشد تجهماً من سواد الوجوه الشقية الباسرة، كما صور لنا «بلاشير» و«ماكس آيستمان» ذلك، لأن النغمة القرآنية تعكس الصورة سواء أكانت بيضاء أم سوداء، زاهية أم شاحبة، شفافة أم كثيفة.

أما من حيث الموضوع، فإن «رودنسون» يرى أن السور المكية الأولى ليس فيها ما يوحي على إتيان الرسول بدينٍ رئيسٍ جديد. ولا تحتوي هذه السور على أفكار ثورية أو مزعجة مكدرة. ثم إن إله محمد لم ينف وجود أو قدرة آلهة أخرى، واكتفى في البداية بتجاهلها وعدم التحدث عنها. ولم تؤكد الآيات الأولى وحدانية الله المطلقة. ولعل محمداً في هذه الفترة قد اقتنع بالقدرة اللامتناهية لإلهه الذي هو إله اليهود والمسيحيين أيضاً. وربما يكون قد اعتقد وجود جماعة من الآلهة الثانويين يحيطون به، ولكن لا يتمتعون بقدرات حقيقية طالما كانوا يعتمدون على قدرة الله العلي، ولكنهم أقوى قليلاً من الجن والشياطين الذين اعترف بوجودهم بوصفهم بعض مخلوقات الله.

إن تمجيد إله فوق الآلهة الأخرى دون إنكار وجودها هي ظاهرة معروفة لدى معتقدات المشركين وديانتهم، وهذا النوع من الآلهة يطلق عليه اسم «Hénothéisme» معروف لدى عرب الجزيرة. وربما يكون محمد قد تردد بين هذا النوع من الآلهة وبين التوحيد الحقيقي الذي يؤمن به اليهود والنصارى.

وهكذا فإن إصرار محمد على قدرة الله لم يصدم أحداً بمكة، خاصة أن أغنياء قريش لم يتأثروا بالدعوة الإسلامية في بدايتها طالما كانوا يستغنون بثرواتهم عن أية قدرة أخرى. حتى إن الإصرار على دفع الزكاة لم يكن شيئاً غريباً بالنسبة لهم والتي تعتمد على تقاليد قبلية قديمة ما زالت حيّة في ضمائر العرب، والمقترنة دوماً بفضيلة الكرم التي يتبارون في الاتصاف بها، كما أن الزكاة تتمشى وتلك الفكرة الدينية السائدة والقاضية بتقديم القرابين إلى الآلهة حتى يخففوا غضبهم عن العباد.

كل هذه الأمور كانت مقبولة لدى قريش، طالما كانت الدعوة المحمدية تمثل اتجاهاً دينياً وخلقياً معروفاً لدى العرب. لكن هذه الأفكار الجديدة لم تلبث أن ساهمت في اندلاع نزاع عنيف ترجع أسبابه إلى عوامل عديدة متباينة منها: إن أول

المؤمنين برسالة محمد هم أهل بيته «كخديجة» زوجته و«علي» ابن عمه، و«زيد بن حارثة» ابنه بالتبني. وتلا ذلك بعض التجار الموسرين «كأبي بكر الصديق وعثمان بن عفان». وهناك طائفة من الشباب ينتمون إلى عائلات قرشية أرستقراطية مثل «خالد بن سعيد بن العاص» وغيرهم. وهناك شباب آخرون ينتمون إلى عائلات قرشية متوسطة الحال «كطلحة بن عبيد اللّه» و«عبد الرحمن بن عوف». وهناك مجموعة أُطلِق عليها «الضعفاء» وهم الذين لا ينتمون إلى العائلات القرشية بالولادة، ولكنهم ينتمون إليها بالولاء مثل «خباب بن الأرت» و«صهيب بن سنان» و«عمار بن ياسر» ثم تأتي بعد هذه المجموعة طبقة العبيد الذين آمنوا بالرسالة المحمدية منذ الوهلة الأولى «كبلال» و«عامر بن فهيرة». هذه الجماعة التي تضم الأسياد والعبيد تمتاز بأفق واسع، وتفكير حر، وعندما اعتنقت الديانة الجديدة أخذت تناقش الفوارق الطبقية التي تفصل المجتمع القرشي، فاتخذ النزاع صورة أخرى تميز بصراع الطبقات، فخافت قريش على امتيازاتها، وتجارتها واستشعرت بالخطر من هذه الجماعة الصغيرة ذات المطامح الكبيرة. وهنا نحا الصراع بين الدعوة الإسلامية ومعارضيها منحى جديداً لم يكن في الحسبان نتيجة صراع الطبقات. ومنها: بيان دور آلهة قريش ومكانتها في الدين الجديد، ثم بيان دور الرسول ومكانته في الدعوة الجديدة الأمر الذي زاد تعقيداً في العلاقة بين الرسول وقومه[1].

وما لبث أن أتى الجواب واضحاً من النبي. فليس هناك آلهة أخرى غير الله الواحد الصمد، وإن دوره المرسوم له لا يتعدى كونه «بشيراً نذيراً». غير أن هذا الدور الذي يبدو لنا متواضعاً منذ الوهلة الأولى لم يلبث أن سيطر على سائر مناحي الحياة العقدية والعملية للجماعة الإسلامية طالما كان تنظيم هذه الأمور يأتي من علٍ. وما على الرسول إلا البلاغ المبين. عندئذ اندلع النزاع على أشده بين الطرفين المتخاصمين، وتتالت الآيات منددة بالمشركين وأصنامهم وآلهتهم ومعتقداتهم وتعززت الوحدانية، وتميز الدين الجديد بكل عقائده، وأفكاره ومستقبله، وآماله، وآلامه. وهناك قاومت مكة هذا الدين الجديد بما تملكه من الوسائل المادية والمعنوية، واضطهدت أتباع الرسول، وانتهى النزاع إلى غايته. ولم يتنازل الرسول عن أي شيء أمر به أو نهي عنه بالرغم من كل المحاولات السلمية التي أبديت بالخصوص.

(1) RODINSON (M) Mahomet, op. cit, p. 125.

وفي أثناء هذه الحوادث، تتالى نزول الوحي وهو يبين ويحدد بدقة وبعزيمة وببطء شديد معالم الدين الجديد، ويرسخ وحدانية الله، ويقطع الصلة النهائية مع الآلهة الأخرى. وهكذا تحددت الرسالة المحمدية بصورة قطعية فلا إله إلا الله ولا شريك معه في ألوهيته وملكه. وإليه وحده يتوجه المؤمنون.

تغير الأسلوب القرآني في هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية، فأصبح أقل عصبية، وأقل انبهاراً ولهثاً، وأكثر ثقة وتأكيداً، وأصبحت الآيات طويلة، والنغم أكثر تناسقاً، واختفى أسلوب القسم وسجع الكهان، ومع ذلك فقد بقيت اللغة إيجازية Elliptique، والقراءات عبارة عن مناظر مشكلة بطريقة درامية. والنصوص تخاطب الرسول الذي يخاطب بدوره أصحابه ومعارضيه بفعل الأمر «قل». وتحتوي هذه النصوص على صور زاهية مشرقة متفائلة للمؤمنين، وصور قاتمة مظلمة متشائمة للكافرين[1].

عندما يتعرض «رودنسون» إلى سيرة النبي بعد هجرته إلى المدينة فإنه يشير ضمناً إلى خصائص القرآن في هذه المرحلة التي يصفها إجمالاً بأنها انعكاس جلي لحياة الرسول في موطنه الجديد، وتعليمات وأوامر ونواهٍ تنظِّم المجتمع الجديد عقيدة وشريعة. وتحديداً لدور الرسول الذي لا يزال متواضعاً نسبياً، إلا أنه على المؤمنين الرجوع إليه في حالة وجود نزاع بينهم، فهو الحكم والقاضي طبقاً لتوجيهات الله الصادرة إليه من عل كما تتحدث النصوص القرآنية عن الامتناع عن اللجوء إلى القوة لتسوية المنازعات، أو الركون إلى نظام الثأر الذي كان من سمات المجتمع الجاهلي، وأصبح اللجوء إلى القصاص أمراً حتمياً، فالقاتل هو وحده الذي يقتل ولا يمتد آثار الانتقام إلى عائلته، ويعفى من القتل إذا رضي أولياء الدم بالدية أو عفوا عن الجاني بدون مقابل.

وتتحدث النصوص القرآنية في هذه الفترة عن ذلك الصراع الفكري والأيديولوجي الذي اندلع بين النبي واليهود المقيمين بالمدينة، خاصة بعد أن حاول كلا الطرفين جذب الآخر إلى دينه وفشلهما في ذلك، فاتسعت الهوة بينهما، واندلع ذلك الصراع الفكري والثقافي بينهما طبقاً لما نصت عليه الآيات بالخصوص. كما

(1) Ibid, p. 162.

نظّمت النصوص القرآنية الجهاد الإسلامي وشرائطه، وكيفية تطبيقه والتزام المؤمنين به، وكانت هذه التعليمات والأوامر العسكرية صدى واسعاً للمعارك الحربية التي خاضتها الجماعة الإسلامية ضد مشركي مكة، وضد اليهود بالمدينة، وضد الأعراب المتحالفين معهما. كما تتحدث النصوص المقدسة في هذه الفترة عن مشاكل الرسول الزوجية، والخلاف الناشب بين زوجاته ورمي إحداهن بالإفك، وزواجه بزوجة ابنه بالتبني بعد أن طلقها.

ويثير «رودنسون» قضية هامة في هذه المرحلة من الدعوة الإسلامية عالجنا بعض آثارها في المبحث الخاص بـ«الوحي الإلهي» إلا أنه قد عالجها في ثنايا حديثه عن خصائص القرآن في المدينة وهي، هل كان النبي صادقاً ويعتقد جازماً أنه ما زال يتلقى الوحي الإلهي من الله؟. ويؤكد «رودنسون» هذا الإخلاص وهذه الثقة في المرحلة المكية. إلا أنه يلقي بظلال من الشك عليها في المرحلة المدنية. ويقتبس من آراء المستشرق «بوهل» F. Buhl التي ترى الوحي المحمدي ليس بتلك الدرجة من الثقة والتأكيد كما كان عليه بمكة، ولكن الوحي يبدو متردداً، حذراً، متباطئاً. نتيجة تفكير محمد ملياً في القضايا التي تطرح عليه، وتفكيره في مواجهة المشاكل التي تتراءى له، واختيار الحلول المناسبة لكل موقف يجب عليه اتخاذه، وأحياناً تكون الحلول من حواشيه ومستشاريه والرجال المحيطين به، ويصبح من الصعب الاعتقاد أن الوحي يبدو في هذه الفترة كمثيله في الفترة السابقة[1]. ويتساءل «رودنسون» قائلاً: «هل تحول الرسول إلى محتال بحيث أصبح يستخدم الوحي طبقاً للضرورات والمواقف التي يواجهها؟ ألم نره في العديد من المواقف الصعبة متردداً، مستشيراً أصحابه، مفكراً قبل أن ينزل الوحي من السماء قاطعاً في القضية المطروحة طبقاً للآراء التي يقترحها أصحابه؟ ألم يذكر عمر بن الخطاب أن الوحي قد أيده ثلاث مرات في وجهات نظره. ألم يصرح عمر بعد وفاة الرسول بأنه لو كان خبر السماء يتنزل لوافقه على أمر اقترحه على المسلمين؟ يجيب «رودنسون» عن صحة هذه التساؤلات ولكنه يؤكد صدق الرسول وإخلاصه في ما يبشر به ويدعو الناس إليه. ويقول: إنه ليس من الضروري أن يكون محمد محتالاً في هذه المرحلة أيضاً لأنه ما زال يشعر أن ما يأتي إليه من أفكار وحلول لقضايا مطروحة هي من الله دون سواه، وإذا كان الوحي يتناسب والحلول التي

(1) Ibid, p. 253.

يراها مناسبة أو مطابقة لاستشارة أصحابه فإن ذلك عون من الله له وتوفيق منه إليه وليس من الغرابة أن تتطابق الحلول الإلهية مع تفكير عبده فيها العاقل المتأني الرزين[1].

تميزت هذه المرحلة بتنظيم قضايا الحرب والسلام وتنظيم بيت مال المسلمين، وبيان واردات ومصروفات جماعته، وتنظيم صرفها والمصارف التي تنفق فيها والمستحقين لها. وتقسيم الغنائم الحربية، وإصدار القوانين المدنية، والجنائية والأحوال الشخصية، ومعاملة الأرقاء، وهذه الأمور نصت عليها الآيات القرآنية المدنية.

وتحدث «جولدزيهر» في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص 14 ـ 15 عن التمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني. مستنداً في ذلك إلى البحث النقدي والبلاغي للقرآن. ففي العصر المكي جاءت المواعظ التي قدم فيها محمد الصور التي أوحتها إليه حتميته الملتهبة، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي، وهو في هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسالمين، بل يظهر لجموع معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيية، فينتزعه من راحته انتزاعاً، وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بألسن الرسل وأنبيائهم.

لكن حمية النبوة وحدتها أخذت ـ في عظات المدينة والوحي الذي جاء به ـ تهدأ رويداً رويداً، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة، كما أخذ الوحي نفسه ينزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر الهادي. وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظمة ورؤيته الدقيقة وتبصره العالمي، وفي مقاومة خصومه الذين شرعوا في معارضة مقاصده، وغاياته في داخل موطنه وخارجه، كما شرع ينظم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ويضع قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التي شرعت في تثبيت أقدامها، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية. وكان من ذلك حياته الخاصة في جليل شؤونها ودقيقها، تدخل في نطاق الوحي الإلهي الصادر إليه.

---

(1) Ibid, p. 254.

ويستطرد «جولدزيهر» في كتابه الآنف بيانه قائلاً: «لقد كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذي تعوّد الكهّان القدماء وضع نبواتهم فيه، ولو جاء في شكل آخر لما رضي عنه أي عربي يرى فيه قرآناً موحى به من الله، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهي. إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية. بينما نرى محمداً يسرد في الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية «ses visions» في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم، نرى الوحي في الثانية يتخذ نفس الشكل السجعي لكنه مجرد من اندفاعه وقوته، حتى في الحالات التي أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التي تناولها في السور المكية.

هكذا تعرضنا باختصار إلى آراء بعض المستشرقين حول خصائص القرآن المكي والقرآن المدني، وأوردنا جميع الشبهات التي حاولوا إلصاقها بصحة النص القرآني، ويمكننا تحديد هذه الشبهات على النحو الآتي:

1 ـ يتميز القرآن بأسلوبين متعارضين في مكة والمدينة، وهذا الاختلاف مرجعه إلى طبيعة وظروف الدعوة المحمدية، ويعتبر انعكاساً واضحاً للبيئة التي وجد فيها. ومن هنا نفي الوحي الإلهي عن الرسول، لأن النصوص القرآنية تعكس طبيعة وبيئة وظروف كل مكان وكل زمان. فالأسلوب القرآني يمتاز في مكة بالشدة والعنف، بينما يمتاز في المدينة باللين والوضوح والصفح.

2 ـ إن الأسلوب القرآني يمتاز في مكة بتقطع في الآيات، وقصر في مقاطعها، وعدم التناسق في انتظام نغمتها، وانبهار وتمتمة وانقطاع أنفاس وأحياناً عدم استكمال لجملها. بينما يمتاز القرآن المدني بتكامل المقاطع، وتناسق نغمتها، واختفاء اللهاث والانقطاع منها، والسلاسة في عرضها، والوضوح في موضوعها لأنها قيلت بعد تفكير وتروٍّ ومشاورة الرسول لأصحابه والمحيطين به.

3 ـ الإصرار على أن الرسول لم يدع في بداية بعثته إلى دين ثوري جديد، ولم يدع منذ البداية إلى الوحدانية المطلقة، بل إنه تسامح مع آلهة العرب الآخرين، ولم يطالب بإلغاء الوثنية وتحطيم الأصنام إلا بعد خطوب وظروف أشرنا إليها في إبانها.

4 ـ امتاز الأسلوب القرآني المكي بالشدة، والقسوة، والذم، والقدح، عاكساً بذلك كل مميزات الأوضاع المكية المنحطة، بينما تغير هذا الأسلوب في المدينة إلى

اللين والرحمة والمودة ومجادلة المعارضين بالتي هي أحسن، وهو انعكاس للبيئة المثقفة المستنيرة للمدينة.

5 ـ إن قصر السور القرآنية وطولها طبقاً للزمان والمكان الذي نزلت فيهما لهو أكبر دليل على تأثر القرآن بهاتين البيئتين ويعدُّ انعكاساً طبيعياً لهما. وإذا كانت الآيات قصيرة بمكة فلأن معظم أهلها أجلاف، أميون، جاهلون، وإذا كانت الآيات طويلة وواضحة بالمدينة فإنها انعكاس لبيئة المدينة المثقفة الواعية المتأثرة باليهود الموجودين بها.

6 ـ إن خلو القرآن المكي من التشريع والأحكام، واحتواءه في المدينة على تفاصيل العبادات والمعاملات يدل على بشرية القرآن، وتأليفه من قبل محمد وأصحابه لمواجهة الوسط الذي يعيشون فيه.

7 ـ إن احتواء القرآن المكي على القسم بالظواهر المحسوسة في مكة كالليل والضحى، والأشجار، والجبال، والعديد من المخلوقات يدل على تأثر القرآن بالبيئة المكية، وأن العرب كانوا يقسمون بهذه الأمور الحسية. أمّا خلو القرآن المدني من القسم بهذه الظواهر الطبيعية فلأنهم لا يؤمنون بالمظاهر الحسية، وثقافتهم ومداركهم تدفعهم إلى التدبر في الأمور العقلية والمعنوية.

8 ـ ركز المستشرقون على ظاهرة الأحرف المتقطعة الموجودة في أوائل السور المكية، وذهبوا إلى تفسيرها وتعليلها كل مذهب، ووصلوا من خلالها إلى نتيجة مفادها تمتمة الرسول بهذه الأحرف، وعدم قدرته على الاستمرار في اختلاف الآيات اللاحقة لها. بينما اختفت هذه الظاهرة في السور المدنية، لأن الرسول أخذ يؤلف الآيات القرآنية بطريقة هادئة، يعتريها التفكير والتروي ومشاركة أصحابه في تلمس الحلول الناجعة للمشاكل المطروحة، وهذا هو سرّ اختفائها في هذه المرحلة.

9 ـ حفلت السور القرآنية المدنية بالمشاكل العائلية للرسول، وانصبّ العديد منها على معالجتها، والقرآن لو كان منزلاً من الله لما اهتم بالقضايا العائلية التي تخص نبيه، طالما كانت لا صدى لها في بيان مجتمعه وتنظيم أموره. كما حفل العديد من الآيات الأخرى بتنظيم سلوك المسلمين تجاه النبي، وتنظيم سلوكهم المشترك. وهذا الاهتمام أدى إلى قلب دور النبي من مبشر ومنذر إلى رئيس

يدعو إلى عبادة شخصه وتقديسها. واستنبط المستشرقون من وراء ذلك بشرية القرآن وعدم ألوهية مصدره.

10ـ إن القرآن المكي مليء بالتهديد والوعيد، والإنذار باقتراب يوم القيامة، وخلو الآيات من الأدلة والبراهين، بخلاف القرآن المدني الذي خفف من هذه النغمة، وجاء حافلاً بتنظيم العبادات والمعاملات تنظيماً دقيقاً، كما جاء مدعماً بالأدلة والبراهين والحجج القاطعة، وهذا دليل آخر على تأثر القرآن بالوسط الذي كان فيه محمد.

ونحن قد أوردنا إليك تفصيلاً آراء المستشرقين حول هذه القضية، واختصرنا لك أهم الشبهات التي صرحوا بها تجاه مصداقية الوحي القرآني، فإن المنهج العلمي يقتضي منّا الرد على هذه الشبهات بأسلوب علمي، بعيد عن القدح والشتم والتحامل، كل ذلك على النحو التالي:

أولاً: إن الأسلوب القرآني المختلف في مكة عنه في المدينة أمر طبيعي لا غرابة فيه. لأن الخطاب الموجه لأهل مكة لا يكون مطابقاً للخطاب الموجه لأهل المدينة من حيث الأسلوب والموضوع. ففي مكة يوجه الخطاب إلى قوم رفضوا الدعوة المحمدية، وعاندوا الأحكام الواردة فيها، وطعنوا في صحة الوحي الإلهي، وأنكروا نبوة الرسول، وعارضوا الوحدانية، وتمسكوا بآلهتهم وأصنامهم ونمط حياتهم، ثم بلغ بهم الأمر إلى اضطهاد الرسول وأتباعه، ومحاربتهم بالسيف والقلم، ومن الطبيعي أن يكون الخطاب الموجه لهم متسماً بالقسوة والشدة والصرامة لمقارعة حججهم، وإبطال معتقداتهم. خلافاً للخطاب الموجه لأهل المدينة الذين آووا ونصروا واعتنقوا الدعوة الإسلامية وذادوا عنها بالسيف والقلم فيكون الخطاب الموجه لهم ليناً، لطيفاً، سمحاً يتسق وطبيعة كل قوم وكل حادثة وكل ظرف. ولهذا السبب نلاحظ نزول الآيات التي تقرع المشركين بمكة، وتشتد في تسفيه أحلامهم، وتسلّي الرسول والمؤمنين، وتعلمهم السماحة والصفح الجميل[1]. يضاف إلى ذلك أن القرآن المكي لم يتفرد وحده بالعنف والشدة لأن القرآن المدني يحتوي كذلك على هذه الخصائص في العديد من آياته، كتلك التي تحرم الربا، وتهدد أهل الكفر بالنار وسوء العذاب، بل إن العديد من الآيات المكية تحتوي بدورها على خصائص اللين والصفح والتسامح، وتنادي بمقابلة السيئة

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 184.

بالحسنة كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[1].

ثانياً: إن ما ذهب إليه المستشرقون إلى القول بامتياز السور المكية بالقصر، وتقطع في الأنفاس، وعدم التناسق في الأسلوب، وعدم انتظام النغمة، بينما تمتاز السور المدنية بطولها، وتناسق نغماتها، واختفاء اللهاث فيها، والسلاسة في عرضها فإن هذا الاختلاف مرجعه إلى حالة النبي العقلية والنفسية، لأنه كان بمكة مبتدئاً، جديداً في الدعوة، يحاول تأليف كتابه العاكس لبيئته بشيء من الصعوبة والتردد وعدم الجزم، أما في المدينة فقد أصبح واثقاً بنفسه متعوداً مواجهة المشكلات وإيجاد الحلول لها، فجاء تأليفه متزناً، واضحاً، جلياً.

وهذه الشبهة لا أساس لها هي الأخرى سواء من حيث الواقع أو من حيث الأسلوب. وبيان ذلك أن الأسلوب القرآني في مجمله جعلت له طابعاً معجزاً في لغته وبلاغته، أفاض فيها علماء المسلمين وقتلوها بحثاً وتحقيقاً. واستخلصوا له خصائص معينة انفرد بها عن بقية أساليب البشر الأخرى، فهو يمتاز في مكة أو في المدينة باتساقه، وائتلافه في حركاته وسكناته، بطريقة لا يضارعه فيها أي كلام آخر من منظوم أو منثور. وهذا المجال الصوتي، والنظام التوقيعي، والنغمة المتسقة هو الذي لفت العرب إلى خاصية القرآن الذي لم يروا فيه شعراً أو نثراً ولم يكن لهم عهد به حتى وصفوه بالسحر.

ومن خاصية الأسلوب القرآني تأثر العامة والخاصة به على حد سواء، فيحس الجميع بجلاله، ويذوقون حلاوة وطلاوة بيانه، وهذا أكبر دليل على ألوهيته، إذ لو كان مصدره بشرياً لما تأثر بأسلوبه العامة، ولاقتصر تذوقه على الخاصة.

ومن خصائص الأسلوب القرآني جودة سبكه، وإحكام سرده، وترابط بين أجزائه، وتماسك في كلماته وجمله وآياته وسوره، خلافاً لما ذهب إليه المستشرقون كما أوردنا شبهاتهم بالخصوص، ونحن نتحداهم أن يأتوا بأمثلة حية يبرهنون فيها على صحة ادعاءاتهم. فليس هناك لهاث وتقطع في الأنفاس، وليس هناك غموض وإبهام، وليس هناك نغم نشاز في القرآن، وليس هناك جمل ليست كاملة. ولكنه يمتاز بالتناسق

(1) سورة فصلت، الآيات: 32 ـ 34.

في اللفظ والمعنى، والتكامل في الجمل والمقاطع، والترابط بين الأجزاء المختلفة والطول والقصر في المقاطع حسب الأحوال. بل إن سور المرحلة المكية الختامية امتازت بطولها وطول آياتها شأنها في ذلك شأن السور المدنية.

ثالثاً: أصرّ المستشرقون جميعاً على أن الرسول لم يدع في بداية دعوته إلى دين ثوري جديد، بل إنه هادن آلهة العرب الأخرى، ولم يطالب بالوحدانية المطلقة إلا بعد ظروف شخصية وموضوعية اقتضتها مراحل الدعوة الإسلامية. ومن هنا امتاز القرآن المكي في بدايته بعدم الدعوة إلى وحدانية الله، وعدم الشرك به، وظهرت هذه الدعوة في المراحل المتأخرة للفترة المكية، وتعززت في المرحلة المدنية.

إن هذه الشبهة خطيرة جداً في محتواها ومضمونها ونحن لم نطّلع على الأدلة والبراهين التي استند إليها المستشرقون للبرهنة عليها. باستثناء «رودنسون» الذي حاول في كتابه «محمد» تأصيلها عندما أورد قصة محاورة عتبة بن ربيعة للرسول ومساومته بالرئاسة أو المال أو الشرف لترك دعوته، وإيراده كذلك قصة الآيات الشيطانية المعروفة. وحاول «رودنسون» من خلال هاتين القصتين البرهنة على أن الرسول لم يدع في بداية أمره إلى دين جديد، بل إنه حافظ على مكانة آلهة قريش الآخرين[1].

ونحن لو تفحصنا هاتين القصتين بعد رجوعنا إلى المصادر الإسلامية المعتمدة لوجدناهما تبرهنان على خلاف ما ذهب إليه «رودنسون». وبيان ذلك طبقاً لما رواه الطبري في «تاريخه» و«تفسيره»، وابن كثير في «بدايته ونهايته»، أن قريشاً ساومت الرسول بالمال والجاه والرئاسة لترك دعوته، ولكنهما نفيا أن يكون لـ«عتبة بن ربيعة» ضلع فيها. وملخص أقوالهما: أن لقي الوليد بن المغيرة، والعاص بن وائل، والأسود بن المطلب، وأمية بن خلف رسول الله ﷺ، فقالوا يا محمد هلمّ فلنعبد ما تعبد، وتعبد ما نعبد، ونشركك في أمرنا كلّه. فإن كان الذي جئت به خيراً ممّا في أيدينا كنّا أشركناك فيه وأخذنا بحظنا منه وإن كان الذي بأيدينا خيراً مما في يدك كنت قد شركتنا في أمرنا وأخذت بحظك منه. فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾[2].

---

(1) RODINSON, Mahomet, op, cit. pp: 134 - 135.

(2) أ ـ الطبري تاريخ، المرجع السابق، الجزء الثاني، القسم الأول، ص 1191.
ب ـ ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، الجزء الثالث ص 90.

وذكر الطبري في تاريخه أن الرسول كان حريصاً على إصلاح قومه محباً مقاربتهم، بما وجد إليه السبيل. وقد ذكر أنه تمنى السبيل إلى مقاربتهم، فتمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه. وكان يسره مع حبه لقومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلُظ عليه من أمرهم حتى حدّث بذلك نفسه، وتمناه وأحبه. فأنزل الله عز وجل: ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ فلما انتهى إلى قوله ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ ألقى الشيطان على لسانه بما كان يحدّث به نفسه. ويتمنى أن يأتي به قومه «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتضى». فلما سمعت ذلك قريش فرحوا وسرّهم وأعجبهم[1].

استنبط «رودنسون» من الحكايتين الآنفتين عدم دعوة النبي إلى الوحدانية في بداية أمره، ومحاولته إيجاد تسوية مع قومه حينما تمنى أن يقاربه الله بهم، وجعل لآلهتهم الشفاعة. ولكن سياق الحديث يناقض هذا الاستنباط تمام المناقضة. وآية ذلك أن الرهط من قريش الذين ساوموا الرسول على العبادة المشتركة لإله محمد وآلهتهم قد ساءهم شتم محمد لآلهتهم، وذكرها بالسوء، والإشارة إلى عدم قدرتها على فعل أي شيء. والإصرار على وحدانية الله، فتكون هذه الشبهة داحضة من أساسها طالما كان سبب المساومة عداوة الرسول لآلهة قريش وتسفيهها بغية القضاء عليها، وهو هدف وضعه نصب عينيه منذ الوهلة الأولى فلم يساوم، ولم يهادن، ولم يشرك مع الله إلهاً آخر مهما كانت صفته منذ الوهلة الأولى من بدء دعوته وإلى النهاية.

أما بالنسبة للقصة الثانية والتي يطلق عليها المستشرقون «الآيات الشيطانية» فإنه ليس من الغرابة أن يتمنى الرسول هداية قومه إلى سبيل الرشاد، كما تمنى أن يأتيه الله ما يقارب بينه وبينهم. وقد حدّث نفسه بذلك. فلما نزلت سورة النجم ألقى الشيطان في نفسه آية الغرانيق. ولكن الرسول تنبّه إلى ذلك منذ الوهلة الأولى، وحزن حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً فأنزل الله من القرآن ما يعزيه ويطمئنه لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾. ثم يسترسل القرآن منددا ومشنعاً بآلهة قريش عندما يقول: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلۡعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ * أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلۡأُنثَىٰ * تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ * إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ

(1) الطبري، تاريخ، المرجع السابق، ص 1192.

بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1].

وهذه القضية الحقيقية ترينا تمسك النبي بالوحدانية منذ الوهلة الأولى، وإصراره عليها سائر مراحل الدعوة الإسلامية، وعدم القبول بما يناقضها مهما كان الثمن. والتنديد بآلهة المشركين، وشتمها، وإظهار ضعفها. ولا ندري الآن كيف استنبط «رودنسون» من هذه القضية عدم دعوة النبي إلى الوحدانية في بداية أمره وقد جاراه في هذا الادعاء بقية المستشرقين ممن عرضنا عليك قولهم أو الذين لم نشر إلى آرائهم بالخصوص.

ونحن نعتقد جازمين أن فكرة التوحيد هي التي سادت الدعوة الإسلامية منذ بدايتها. ولم يجعل الرسول مع الله آلهة أخرى منذ البداية، ولم يشركها في أمر من أمور العبادات أو المعاملات. بل إن الآية الأولى التي أنزلت عليه باتفاق العلماء تشير إلى هذه الوحدانية المطلقة لقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[2]. كما أورد في آية المزمل وهي من أوائل السور المكية هذه الدعوة التوحيدية لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا * رَّبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[3].

وهكذا فإننا لم نجد الأدلة التي تساند رأي المستشرقين في هذه الشبهة التي أرادوا من ورائها البرهنة على بشرية القرآن، وأنه من تأليف الرسول وأصحابه. وإن آياته تعكس الظروف البيئية والشخصية التي تمر بها الدعوة الإسلامية. والتي كانت أساساً قد انصبت على إصلاح المجتمع المكي الغارق في الفساد والضلال. وأما الوحدانية وما تبعها من أفكار إيديولوجية كان لها ولوحدها تلك الآثار البعيدة المدى في نشر الدعوة الإسلامية، فقد جاءت بعد حين. ولم يكن محمد ثورياً ولا داعياً إلى دين عالمي جديد. ولكنه أشرك آلهة قومه مع ربه، ومنح لهم القوة الثانوية التي يستمدونها من إلٰهه. وهذه التخرصات لا أساس لها من التاريخ أو من آيات القرآن التي أتت منذ البداية قاطعة للشك في هذه الوحدانية التي هي عماد الديانة الإسلامية وأساسها المتين، وركنها الحصين. والله الذي يقبل التوبة من عباده مهما ارتكبوا من

(1) سورة النجم، الآيات: 19 ـ 23.
(2) سورة العلق، الآيات: 1 ـ 4.
(3) سورة المزمل، الآيتان: 7 و8.

آثام فإنه لا يغفر أن يشرك به مطلقاً. وهذا أكبر دليل على تهافت هذه الشبهة وعدم استنادها إلى أسس واقعية وتاريخية سليمة.

رابعاً: أما بالنسبة إلى الشبهة الرابعة والتي تتلخص في اتصاف الأسلوب القرآني المكي بالذم والقدح والشتم واتصاف الأسلوب القرآني المدني باللين والرحمة والمودة. وهذا دليل على عكس القرآن لهاتين البيئتين المختلفتين في الطبائع والعادات، فإنها شبهة داحضة هي الأخرى، ولا تستند إلى أسس علمية صحيحة. وبيان ذلك خلو القرآن من السب والشتيمة الخارجة عن حدود الأدب واللياقة. وقد نهى القرآن صراحة على اجتناب هذا اللون من السباب عندما قال: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1] ولكن القرآن احتوى على قدح وذم المشركين، وتسفيه أحلامهم والسخرية من أصنامهم وآلهتهم، وتوبيخ تصرفاتهم المشينة، وإنذار ووعيد لهم ولأمثالهم من المتجبرين المتكبرين كالوليد بن المغيرة، وأبي لهب وزوجه. ولكن القرآن المدني نفسه يحتوي على هذه الخصائص أيضاً خاصة إذا تعلق الأمر بالمنافقين واليهود ومقارعتهم بالحجة والبرهان، وتعنيفهم على السموم التي ينفثونها، ووقاية للمجتمع من الفتنة التي يريدون إشعال سعيرها. بل إن القرآن بأجمعه مليء بالوعد والوعيد، والتسامح والتشديد، والأخذ والرد، والجذب والشد. وإذا تميز القرآن المكي بالشدة والعنف، فذلك لما مردوا عليه من أذى الرسول وأصحابه والكيد لهم حتى أخرجوهم من أوطانهم، ولم يكتفوا بذلك بل أرسلوا إليهم الأذى في مهاجرهم[2].

أما قولهم إن تمايز هذا الأسلوب في المكانين يرجع إلى بيئة قريش المنحطة، وبيئة المدينة المتقدمة، فهو ادعاء لا دليل يسنده، لأن قريش كان لها مركز الرئاسة والزعامة بين العرب، وامتازت عليهم في القضايا السياسية والاقتصادية والثقافية، وكان أهلها ولغتها من المعروفين بين العرب بالفصاحة والبلاغة. كما أن قاطني المدينة لم يكونوا بتلك الثقافة والتقدم التي يوصفون بها. فهم قبائل عربية أصيلة، كثيراً ما يندلع النزاع القبلي بينها، شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى، وليس لهم امتياز في السياسة أو الاقتصاد، وكان اليهود المقيمون هم المسيطرين على مقدراتها الثقافية والاقتصادية،

(1) سورة الأنعام، الآية: 108.

(2) الزرقاني «مناهل العرفان» الجزء الأول، المرجع السابق، ص 235.

ومن ثم ليس هناك بيئة منحطة في مكة، وأخرى متقدمة في المدينة، ولكن قول المستشرقين من تأثر القرآن بالوسط الذي نزل فيه قصدوا من ورائه أنه كلام محمد لا كلام الله، وقد بطل هذا الزعم في مبحث آخر فلا داعي لتكراره من جديد، ويصدق هذا الرد على الشبهة الخامسة أيضاً فلا داعي للإشارة إليها من جديد.

خامساً: أمّا عن الشبهة السادسة القائلة بخلو القرآن المكي من التشريع والأحكام واحتوائه في المدينة على تفاصيل العبادات والمعاملات، الأمر الذي يدل على وضعية القرآن، وتأليفه من قبل محمد وأصحابه وذلك طبقاً لتأثير البيئة التي وجد فيها. فإن الرد على هذه الشبهة يتلخص أولاً في الإقرار بأن تفاصيل التشريع والأحكام قد حفلت بها الآيات المدنية، وهذا نتيجة طبيعية لاستقرار الدعوة الإسلامية بالمدينة، التي اهتمت بتنظيم المجتمع الجديد، والمتميز عن المجتمع القديم بما فيه من سياسة واقتصاد، وتشريعات، ومن المحتم في هذه المرحلة أن تترسخ الحقائق الشرعية في العبادات والمعاملات، وأن ترسم حدوداً بين الحلال والحرام، وأن تفصل التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والمدنية، والقوانين الدولية، وتنظيم العلاقات الدولية، وبيان أحوال الحرب والسلم، وتنظيم المسائل العسكرية وما تتطلبه من تعبئة مادية ومعنوية. وأن تفصل التشريعات الجنائية فتقرر أحكام الحدود على سبيل الحصر، وتنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الإسلامي وبينهم وبين المجتمعات الأخرى. ولا سبيل إلى هذا التنظيم ما لم تستقر الدول الناشئة على أرض محددة، ومن هنا حفلت السور المدنية بتنظيم المسائل الشرعية لأنها انعكاس جليّ لدولة حديثة لها مقوماتها المتميزة في جميع مجالات الحياة.

ومع إقرارنا بأن تفاصيل العبادات والمعاملات قد وردت في القرآن المدني إلاَّ أننا لا نغفل الإشارة إلى احتواء القرآن المكي على هذه التفصيلات، وقد عرض لها بصورة إجمالية، لأن مقاصد الدين الخمسة قد عرض لها القرآن في هذه المرحلة وهي المتعلقة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. ونحن نعلم أن جميع التشريعات الإسلامية من أهم مقاصدها المحافظة على هذه المصالح الخمسة، فقد شرع تحريم الخمر وما في حكمه من العقاقير المخدرة لحفظ العقل، وحرّم الزنا لحفظ النسل، وحُرِّمَت السرقة لحفظ المال، وحرّم القذف لصون الأعراض، وحرّم القتل صوناً للبدن. وقد كان القرآن المكي صريحاً في رعاية هذه المصالح الخمسة

لقوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]. أما تفاصيل العقوبات عن هذه المحرمات فقد وردت في السور المدنية. وهو أمر طبيعي كما أسلفنا نظراً لاستقرار المجتمع وحاجته إلى القواعد القانونية التي تنظم مسيرته الحضارية. ولا يذهبن بك الظن إلى أن تلك التفاصيل كانت نتيجة اختلاط محمد بمثقفي المدينة ـ كما ذهب إلى ذلك المستشرقون ـ، ولا نتيجة اختلاطه باليهود الموجودين بالمدينة وهم أهل كتاب استقى منهم الرسول جميع تعاليمه التفصيلية المتعلقة بالعبادة والمعاملات، وقد بيّنا لك خطل هذا الرأي في موضع آخر. بل إن العكس هو الصحيح إذ عارض النبي معتقدات اليهود، ونقضها من أساسها، واتهم كتابهم بالتحريف والتزوير، وأتى بقواعد قانونية وتشريعية تخالف نصّاً وروحاً شريعتهم وعباداتهم التفصيلية.

سادساً: أما بالنسبة للشبهة السابعة والقائلة باحتواء السور المكية على القسم بالظواهر الكونية، وخلو القرآن المدني منها لأكبر دلالة على تأثر القرآن بالبيئتين، لأن البيئة المكية تتأثر بالمحسوسات، أما البيئة المدنية فإنها أكثر ثقافة واستنارة وبذلك فإنها تتأثر بالعقليات والمعنويات.

وهذه الشبهة داحضة من أساسها، لأن البيئة المكية لم تكن بتلك القساوة أو التخلف التي يصفها بها المستشرقون. ولا كانت البيئة المدنية بذلك التقدم والحضارة التي يلصقها بها المستشرقون. وإنما جاء القسم في مكة مراعاة لحال المشركين، ونقضاً لمعتقداتهم الضالة، ولمجاراتهم في الحلف بالظواهر الكونية لأنهم يحلفون هم الآخرون بها إذا كانوا يعتقدون صحة أمر من الأمور أو نفيه. ثم إن الإشارة إلى هذه الظواهر بيان على قدرة الله، واتساع سلطانه، وبرهان على وجوده وعظمته. ثم إن الحلف بهذه الظواهر إشارة إلى الأسرار التي أودعها الله فيها والتي لا يدركها إلاّ اللبيب الفطن، والتي ستستمر البشرية في اكتناه أسرارها لقرون مقبلة طويلة.

أما اختفاء «القسم» في السور المدنية، فإن ذلك راجع إلى تقلص ظلال الشرك،

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 151.

وتحكم العقل والمنطق في الحياة أكثر من تحكم المحسوسات والماديات، وأصبحت لغة الخطاب تعتمد على الإقناع اللين، والحوار السهل أكثر من اعتمادها على تصوير لوحات القيامة واليوم الآخر بالقسوة والشدة. وأكثر من اعتمادها على المقارعات اللفظية العنيفة. واتجه القرآن إلى تنظيم الأمة الإسلامية في مجالات حياتها المختلفة، واختفت بذلك تلك الصور القاتمة التي تعكس حال المشركين وعنادهم، وإصرارهم على عبادة أوثانهم، وحلّت محلها صور زاهية، واضحة، مضيئة تصور الانقلاب الذي حدث في المجتمع الإسلامي عندما انتشرت الوحدانية، وحلّ الإيمان محل الشرك، والثقة محل الشك، والهداية محل الضلال، فتغيرت الصور القرآنية تبعاً لذلك وهو أمر طبيعي لا غرابة فيه، ولا تأثر النبي ببيئته الجديدة، وليس دلالة على سذاجة المخاطبين وانحطاطهم، كما أنه ليس برهاناً على استنارة المدنيين وتقدمهم وثقافتهم وتفوقهم في الفهم والذكاء والفصاحة والبيان.

سابعاً: أوردنا في الشبهة الثامنة ظاهرة الأحرف المتقطعة الموجودة في أوائل السور المكية، واختفائها في السور المدنية. وذهب المستشرقون إلى تفسير هذه الشبهة تفسيرات شتى جانبت الصواب. وبيان ذلك أن مجموع الفواتح القرآنية تسع وعشرون، وأنها على ثلاثة عشر شكلاً، وأن أكثر الأحرف وروداً فيها الألف واللام، ثم الميم ثم الحاء، ثم الراء ثم السين، ثم الطاء، ثم الصاد، ثم الهاء والياء، والعين والقاف، وأخيراً الكاف والنون[1].

ذهب المفسرون تفسيرات شتى في بيان هذه الأحرف، ومدى أهميتها، والغرض من ورودها في أوائل السور، وأجمع غالبيتهم على أنه تحدٍّ للعرب أن يأتوا بمثل ما ورد في القرآن من بيان[2]. وذهب آخرون إلى الامتناع عن تفسير هذه الفواتح لأنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وأنها حسب قول الشعبي: «سرّ هذا القرآن»[3].

ولخص الزرقاني في «مناهله» الطرق التي ترمز إليها هذه الحروف طبقاً لتأويلات المسلمين في ثلاث نقاط، إما أن تكون هذه الحروف مقتطعات من أسماء الله طبقاً لرواية «ابن عباس» وإما ما أن تكون هذه الحروف من أعجب المعجزات والدلالات

---

(1) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ج2، ص 16.
(2) الزمخشري، الكشاف، المرجع السابق، ج1، ص 16.
(3) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج1، ص 15.

على صدق النبي، وإما أن الله خلق العالم منظّماً محكماً متناسقاً متناسباً. والكتاب السماوي جاء مطابقاً لنظامه، موافقاً لإبداعه، سائراً على منهاجه، والعالم المشاهد فيه عدد الثمانية والعشرين في كل شيء، وأنها تنقسم في كل شيء إلى قسمين فيكون عددها أربعة عشر وهي مطابقة للأحرف المبثوثة في أوائل السور[1].

وذهب المستشرقون مذاهب شتى في تفسير هذه الحروف، فهذا «شبرنجر» فسر «طسم» بأنها الأحرف البارزة الغالبة في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ فالطاء هي الحرف البارز في «المطهرون» والسين والميم أقوى في «لا يمسه» وذكر «بلاشير» أن المستشرق «لوت Loth» على حذره قد تابع «شبرنجر» على رأيه العقيم[2].

وذهب المستشرق «نولدكه» في رأيه الأول الذي عدل عنه فيما بعد إلى أن الحروف الموجودة في أوائل السور دخيلة على نص القرآن، وهو يرى وقد تبعه شڤالي في ذلك إلى أن الأحرف مأخوذة من أسماء بعض الصحابة الذين كانت عندهم نسخ من سور قرآنية معينة. فالسين من «سعد بن أبي وقاص»، والميم من «المغيرة»، والنون من «عثمان بن عفان»، والهاء من «أبي هريرة» وهكذا[3].

ونفى «بلاشير» و«لوت» و«بوير» هذا الاستنباط نفياً قاطعاً، ورفضوا القول برضى الصحابة بإدخال أسمائهم في القرآن باعتبارهم عناصر قرآنية وهم ما هم عليه من التقوى والورع والصلاح. بل إن «بلاشير» قد دحض هذه النظرية دحضاً كاملاً عندما قال: «ليس من المعقول أن يحتفظ أصحاب المصاحف المختلفة في نسخهم ذاتها بالحروف الأولى من أسماء معاصريهم، إن علموا أنه لا يقصد بها إلاّ ذاك. كما أننا لا نجد مسوغاً لحرص «أبي» أو «علي» أو «ابن مسعود» على أن يحتفظوا في مصاحفهم بالحروف الأولى من أسماء أشخاص كانوا ينافسونهم في استنساخ القرآن وجمعه[4]».

ونحن لا يهمنا في هذا المبحث الغرض الذي من أجله أتت هذه الأحرف في

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ص 232 ـ 236 بتصرف كبير.

(2) Blachère, Introduction, op. cit, p. 148, note 200.

(3) أ ـ د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 242.
ب ـ محمد غلاب، نظرات استشراقية في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب العربي، ص 42، بدون تاريخ.

(4) Blachère, Introduction op. cit, p. 148.

أوائل السور، ولكن الذي يعنينا تلك الشبهات الواردة عليها من المستشرقين منها: أن هذه الأحرف من وضع كتبة محمد من اليهود تنبيهاً على انقطاع كلام واستئناف آخر، ومنها: قصد بها التعمية أو التهويل أو إظهار القرآن في مظهر عميق مخيف، ومنها: تلعثم النبي في بداية السور انتظاراً لما تجود به قريحته من الآيات، وغيرها من الشبهات التي تنصب جميعها حول بشرية القرآن ونفي ألوهيته.

ونحن بيّنا لك رأي بعض المستشرقين الذين رفضوا تفسير هذه الحروف باعتبارها أسماء الصحابة الذين كانت عندهم نسخ من سور قرآنية معينة. ناهيك من أن «نولدكه» قد رجع عن رأيه في طبعة كتابه الثانية والموسوم «بتاريخ القرآن».

أما من ذهب إلى أن هذه الأحرف من وضع كتبة محمد من اليهود للبراءة من الإيمان بما يأمرهم بكتابته فهو قول لا أساس له من الصحة، لأنه لم يكن للرسول كتبة من اليهود أبداً. ولم يشتهر عنهم تاريخياً معارضتهم له على هذا الأساس. أما كتبة الوحي من اليهود مثل «أبي» فقد أسلم وأصبح من المسلمين. ولم تكن هذه الأحرف نتيجة تمتمة الرسول وتلعثمه، وطلب قريحته إلى الإجادة والتفتق، لأنه معروف تاريخياً بفصاحته وبلاغته وسلاسة أسلوبه من جهة، ولأن القرآن كلام الله الموحى به إليه من جهة أخرى.

ثامناً: ركزت الشبهة الثامنة على احتواء القرآن المدني لمشاكل الرسول الشخصية والعائلية، وتنظيم سلوك المسلمين تجاه بعضهم بعضاً، وتجاه الرسول، الأمر الذي رسخ عبادة شخصية الرسول وتقديسه. كما أنه يدل على بشرية القرآن لأنه لو كان من الله لما اهتم بهذه الأمور الشخصية.

والرد على هذه الشبهة سهل ميسور، ذلك أن القرآن عندما ينظم أمور الرسول العائلية، فذلك باعتباره أسوة وقدوة للمسلمين. وكلما خاطب القرآن الرسول، أو وجه إليه التعليمات والأوامر والنواهي، فإنما توجه في حقيقة الأمر إلى المسلمين كافة. وكلما كان الخطاب موجهاً إلى الرسول اتجه الخطاب إلى بقية الأمة الإسلامية. وكلما عالج القرآن تشريعاً عائلياً كان التشريع يعالج قضايا الأمة بأكملها. وكلما جاءت الآيات تحث نساء النبي على فعل شيء أو اجتنابه، كانت هذه التعليمات موجهة إلى بقية نساء المسلمين. وكلما كان القرآن يأمر النبي بالزواج من زوجة ابنه بالتبني بعد أن طلقها، كان ذلك تشريعاً صريحاً بإلغاء نظام التبني الذي كان معروفاً لدى العرب في الجاهلية.

ومن هنا نفهم أن اشتمال القرآن على هذا النوع من التشريع كان موجهاً للأمة بتمامها وكمالها.

وإذا كان القرآن قد نظم قواعد السلوك التي يجب على المسلمين مراعاتها تجاه الرسول وتجاه بعضهم بعضاً، فإن الأمر لم يقصد به عبادة شخصية الرسول أو تقديسه، لأنه نفى عن نفسه هذه المظاهر الزائفة طوال حياته وحتى وفاته. ولكنه قصد من ذلك ترسيخ قواعد للسلوك يتعامل بموجبها الأفراد بعضهم مع بعض على أسس من الاحترام المتبادل، والمحبة المخلصة، ومن هنا جاءت تلك النصائح التي تحث على عدم الاغتياب، والتجسس، وعدم دخول بيوت الغير إلاّ بإذن أهلها، وغيرها من قواعد السلوك الحسنة التي هي من مظاهر المجتمع الحضاري السعيد، ولكن إذا كانت الآيات الحافلة بقضايا الرسول العائلية أريد بها سن تشريعات لأمته، فإن هناك بعض القضايا التشريعية لا تسري على بقية الأمة كخصوصياته مثل جوازه التزويج بأكثر من أربع، وتحريم نسائه من التزوج بعده باعتبارهن أمهات المؤمنين. وهذه الخصوصيات لا تشمل الأمة وتبقى مقصورة عليه وحده زيادة في التقدير والاحترام من جهة، ومراعاة لمصلحة الأمة العليا من جهة أخرى.

تاسعاً: يقول المستشرقون: إن القرآن المكي حافل بالتهديد والوعيد، والإنذار باقتراب يوم القيامة، وخلو آياته من الأدلة والبراهين، بخلاف القرآن المدني الذي جاء مدعماً بالأدلة والبراهين القاطعة، وهذا دليل على تأثر القرآن بالوسط الذي نزل فيه، وبالتالي فهو دليل على بشريته.

وهذه الشبهة لا أساس لها هي الأخرى، لأن القرآن المكي حافل بالأدلة والبراهين على عقيدة الإسلام، وثبوت وحدانية الله، ودعوة قريش إلى التدبُّر والتفكُّر في الظواهر الكونية والطبيعية التي تبرهن على وجود الله وقدرته. وتقدم من خلال هذه الآيات الأدلة العقلية على البعث والجزاء، ويجادل المشركين في آلهتهم ومعتقداتهم الفاسدة، وينقض حججهم وأدلتهم نقضاً منطقياً عقلياً. وهو عندما ينذر باقتراب يوم القيامة فلأنه أراد أن يحثهم على الإيمان بالله، والإقرار له بالوحدانية، وتجنب الأفعال الذميمة، وسلوك الطريق السوي للفوز بالفلاح في الدنيا والآخرة. أما الآيات المدنية فإنها وإن كانت هي الأخرى مليئة ومدعمة بالأدلة والبراهين القاطعة، إلاّ أنها تحتوي هي الأخرى على وصف يوم الحساب، وعلى المصير السيئ الذي يواجهه المشركون،

والمصير الحسن الذي سيؤول إليه المؤمنون الصادقون. ومن هنا تنهار هذه الشبهة التي استندت إلى هذه الفرية الباطلة شكلاً وموضوعاً.

عاشراً: ركز المستشرقون كثيراً على أن القرآن هو مرآة عاكسة للأوضاع العربية وقت نزوله، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، وقد وصفه «كاراديڤو» بأنه مرآة للبيئة العربية بهجيرها ورمالها، وأنه قد استوحى البيئة، وعكس أوضاعها وتقاليدها، ولم يكن كتاباً موحى به جاء ليغير من عادات العرب الفاسدة وعقائدها الباطلة. وهو يقول في كتابه «مفكرو الإسلام»: «القرآن نص ساذج مبهم في صورة من صور البداوة، والفقه تحليل علمي دقيق من آثار التفكير المثقف، والقرآن شبه مسودة بالية قاتمة في الصحراء».

ونحن لا يهمنا في هذا السياق إلاّ الرد على البيئة العربية وانعكاساتها في السور القرآنية، ونرى أن مثل هذه الشبهات لا تؤثر في صدقية القرآن ولا في صحة مصدره. وآية ذلك أن القرآن نزل في بيئة محددة لها خصائصها الجغرافية والبشرية والجوية، ويخاطب أقواماً لهم خصائصهم الثقافية والدينية والاجتماعية. وطبيعة الأمور تقتضي أن يخاطب القرآن هؤلاء الأقوام طبقاً لما تعارفوا عليه من سنن الكون والحياة. ولا يمكن للقرآن أن يخاطبهم بأمور هم عنها غافلون، ولا يأتيهم بقضايا فكرية وعقلية هم عنها جاهلون. ولو كان الأمر كذلك ما فهمه العرب حق فهمه، وما جادل فيه أقوام، وما كفر به قوم وآمن به آخرون. فالعرب فهمت القرآن فهماً جيداً شكلاً ومضموناً لأنه فعلاً كان عاكساً لحالهم وبيئتهم وقضاياهم وأفراحهم وأتراحهم. ومن خلال فهمهم الجيد له جادلوا فيه فمنهم من لج في الخصومة والجدال تعنتاً وتكبراً ومنهم من آمن به اقتناعاً وتدبراً.

والقرآن يمثل البيئة العربية حق تمثيل، فيختار من الأمثلة الدالة على وحدانية الله ما يستطيع العرب إدراكه بسهولة، فهو يدعوهم إلى النظر في أمور الكون والحياة، ويدعوهم إلى التأمل في كيفية خلق المحسوسات والمخلوقات باعتبارها عاكسة لقدرة الله، ويدعوهم إلى التمثل بقصص الأنبياء السابقين، وما لحق بأقوامهم من الكوارث، وهم يشاهدون آثار أولئك الأقوام عياناً عند سفرهم في تجارتهم. ويخاطبهم بعقلية تناسب ما عهدوا عليه من طبائع الأمور. ولم يتكلف لهم تصوير بيئات أخرى، وعوالم أخرى، إذ لو فعل ذلك لكفروا به، وزادوا فيه مراءً. ولكنه فعلاً كان مرآة عاكسة لتلك

البيئة بما لها وما عليها. فهو قد مثّل حياة العرب الدينية التي بدت لنا قوية وذلك من خلال مجادلة المشركين فيها والدفاع عنها. ومثّل لنا حياة العرب العقلية القوية وذلك بإيراده قدرتهم على الجدل والحوار والخصام. ومثّل لنا القرآن الحالة الاجتماعية والاقتصادية العربية أحسن تمثيل. وتحدث لنا عن الطبقة الغنية المستنيرة الممتازة بالثروة والجاه والذكاء والعلم، والطبقة الضعيفة المتصفة بالجهل والفقر. ومثّل لنا القرآن علاقات العرب السياسية والاقتصادية مع الأمم المجاورة لهم. ومثّل لنا ذلك الصراع الذي اندلع بين الأغنياء والفقراء بمكة والذي انتهى بالطبع إلى غايته عندما وقف القرآن مع الفقراء وعندما انتصر بلال على أمية، وعندما ألغى الربا، وعندما فرض الزكاة، وعندما أوصى الأغنياء بالفقراء.

إن هذا التمثيل الذي أظهره لنا القرآن للبيئة العربية لا يقدح في صحته ولا في قوته، ولا يشكك في ألوهية مصدره كما ذهب إلى ذلك معظم المستشرقين، ولكنه كان فعلاً مرآة لهذه البيئة بما لها وما عليها. وقد حاول إصلاحها، وتمثل لها بالمحسوسات المحيطة بها، ودعاها طبقاً لعقليتها إلى التوحيد وإلى الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهي قد فعلت ذلك بعد لأي وخطوب، وكانت النتيجة حاسمة وهي إخراج هؤلاء الأقوام إلى عالم الوجود حضارة سامية راقية أصلها القرآن، وأساسها تلك التعاليم التي بدأت من قِبَلِ شخص وحيد لم يدع لنفسه الألوهية أو الربوبية أو القداسة، ولكنه أصرّ إلى النهاية على أن مهمته لا تتعدى كونه بشيراً ونذيراً. ومن خلال هذه الصور التي أتينا على ذكرها، حاولنا استعراض شبهات المستشرقين حول الخصائص القرآنية المكية والمدنية. وحاولنا من خلال هذه الصفحات اتباع منهج لهذه الآراء ثم تلوناها بمنهج التحليل والنقد العلميين، وعسى أن نكون قد وفقنا في ذلك.

المبحث السابع

المستشرقون ومعضلة النسخ القرآني

اختلف العلماء في تعريف النسخ اصطلاحاً ومنشأه أن الجدل في تعريفه يرتد إلى ما بين تحديد الكلمة لغة وتحديدها اصطلاحاً. واختلف العلماء أيضاً في نسخ السنة للقرآن وإن اتفق معظمهم على نسخ القرآن للقرآن، ونسخ القرآن للسنة، ونسخ السنة للسنة. واختلف العلماء كذلك في النسخ ذاته فبعضٌ منهم سواء أكانوا من القدماء مثل

أبي مسلم الأصفهاني، أم من المحدثين مثل عبد المتعال محمد الجبري قد أنكروا النسخ ذاته وقالوا لا منسوخ في القرآن ولا نسخ في السنة.

وقفز المستشرقون على علم الناسخ والمنسوخ ورأوه مجالاً خصباً للطعن في صحة النص القرآني، ودلالة على تضاربه، وحجة على بشريته طالما كان الرسول يستطيع أن ينسخ الأحكام التي لا يراها متفقة والمشاكل المطروحة المقررة سلفاً، فيورد أحكاماً جديدة تنسخ السابقة منها بعد تدبر وتشاور وتفكير، إذ لو كان القرآن من الله وهو العالم بكل شيء لما قرر حكماً ثم نسخه واستبدله بحكم آخر مراعاة لتطور التشريع وهو يعلم الماضي والحاضر والمستقبل، وكل الحوادث مسجلة في لوحه المحفوظ.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن معضلة النسخ القرآني قد أسالت مداداً كثيراً سواء من حيث مبادئه أو من حيث تطبيقاته العملية، لأنه إذا تعلق الأمر بتشريعات وضعية فإن المعضلة لا أساس لها، ويسمح بتعديل وتبديل وتغيير القوانين الوضعية طبقاً للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية التي تحكم لحظة التشريع. أما إذا تعلق الأمر بنسخ أحكام وشرائع إلهية فإن هناك صعوبات ثيولوجية تبدو لنا في الأفق. بل إن العديد من مفكري الإسلام وعلمائه يحاولون تضييق ميدانه بل وينكرون حصوله أحياناً في الإسلام طالما كانوا يعتقدون أن النسخ لم ينصب إلا على الشرائع القديمة.

ونحن لا يهمنا في هذا المبحث التعرض إلى تلك الآراء المتعارضة حول مفهوم النسخ ومجاله وتطبيقاته إلا في السياق الذي يعنينا وهو شك المستشرقين في صحة النص القرآني وتداخله وتضاربه وتناقضه تأسيساً على معضلة الناسخ والمنسوخ.

فالنسخ طبقاً لتعريفات الأصوليين هو عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق[1]. ومن العلماء من عرّفه بأنه الخطاب الدّال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه[2]. وقد آثر الإمام «الغزالي» ـ ويرى رأيه كل من القاضي أبي بكر

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، 1983م، ص 155.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ص 107.

الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي والآمدي وابن الأنباري ـ إنه «الخطاب» على النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم فإنه يجوز نسخ ذلك. ونص على «ارتفاع الحكم» ليتناول الأمر والنهي والخبر وجميع أنواع الحكم. وقال «بالخطاب المتقدم» ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فإنه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخاً لأنه لم يزل حكم خطاب. وقال: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» لأن حقيقة الترفع وهو إنما يكون رافعاً لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي. وقال «مع تراخيه عنه» لأنه لو اتصل لكان بياناً لمدة العبادة لا نسخاً[1].

ولو ابتغينا بيان مفهوم النسخ بلغة عصرنا لما وجدناه يخرج عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه في ذلك الحكم. ومعنى ذلك أن التعبير برفع الحكم يفيد أن النسخ لا يمكن أن يتحقق إلا متى يكون الدليل الشرعي متراخياً عن دليل ذلك الحكم الشرعي المرفوع، وأن يكون بين هذين الدليلين تعارض حقيقي، بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو إعمالهما معاً، وأن هذا المفهوم يشمل النسخ الواقع في الكتاب وفي السنة جميعاً، وأخيراً فإن مفهوم النسخ هذا يرشد إلى أن الناسخ هو الله، وأن المنسوخ هو الحكم المرتفع وأن المنسوخ عنه هو المكلَّف.

وكما اختلف العلماء في تعريف النسخ فقد اختلفوا في إمكانية نسخ السنة للقرآن مع جواز من يقول بنسخ القرآن للقرآن، أو نسخ القرآن للسنة. وبيان ذلك، أن من يجوِّز النسخ ابتداءً فهو يوافق على نسخ القرآن بالقرآن وأنواعه ثلاثة؛ إما أن ينصبَّ النسخ على الحكم والتلاوة جميعاً، وإمَّا أن ينصبَّ النسخ على الحكم دون التلاوة، وإمَّا أن يتناول النسخ التلاوة دون الحكم. ونحن رأينا في مبحث آخر جواز إيراد النسخ على الحكم دون التلاوة وإيراد النسخ على الحكم والتلاوة، ولكننا لم نوافق على النوع الثالث من النسخ الذي يتناول التلاوة دون الحكم[2].

أما نسخ القرآن بالسنة فكان هو الآخر محل اختلاف، فمن يجوزه فإنه يرى أن السنة هي وحي من الله كالقرآن، ولا فارق بينهما إلا في الألفاظ والترتيب. أما المانعون له كالشافعي وأهل الظاهر فإنهم يستندون إلى أن وظيفة السنة تنحصر في بيان

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت، ص 184، بدون تاريخ.
(2) د. ساسي سالم الحاج، عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء، الطبعة الأولى، معهد الإنماء العربي، 1988م، ص 34 ـ 35.

القرآن فإن نسخته لم تكن حينئذ بياناً له، بل تكون رافعة إياه، ثم إن الآيات القرآنية تنص على أن تبديل القرآن ونسخه لا يتم من قِبَلِ الرسول تصديقاً للآية: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ وكقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وغيرها من الآيات التي تدل على هذا المعنى.

ولعل أهم الآراء المانعة لنسخ السنة للقرآن ما ذهب إليه الإمام الشافعي من إنكاره نسخ القرآن بالسنة[1]. وقد ذهب الفقهاء مذاهب شتى في تفسير رأي الشافعي بالخصوص، ونفوا أن يكون قصده هو عدم نسخ القرآن بالسنة، ولكنه رمى في حقيقة الأمر إلى تعظيم الكتاب والسنة وتعاضدهما وتوافقهما، فما يختلفان في شيء إلا مع أحدهما مثله ناسخاً له[2]. وأشار الغزالي إلى رأي الشافعي بالخصوص بقوله: «فإن قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجلُّ من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ. . . إلخ»[3].

وكما اختلف الأصوليون في تعريف النسخ ومفهومه اختلفوا في المصادر الأصولية التي ينسخ بعضها بعضاً واختلفوا في النسخ ذاته. فهذا أبو مسلم الأصفهاني حسبما نقل عنه العلماء ينفي وقوع النسخ في شريعة واحدة أصلاً ولا في القرآن أيضاً. وإن كان الناقلون عنه لم يتحققوا من رأيه الصحيح حول هذه المعضلة، ولكننا نجد باحثاً حديثاً[4] ينكر النسخ، ويؤكد أنه ليس هناك نص في القرآن على حكم نزل نص آخر رفعه، ولكنه يقر بحصول النسخ في الشرائع والديانات القديمة وهذا معنى النسخ عنده الوارد في القرآن. وضمَّن كتابه حججه وأدلته التي استند إليها في إثبات فرضيته. ويعلل عدم وجود النسخ أصلاً بقوله: إن الرسول وصحابته المقربين لم يقولوا ذلك قولاً صحيحاً، وإنه لو صح يقيناً أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً لكان هذا أصلاً واجب المعرفة والتقدير والاعتراف به كالقرآن المسطور بين أيدينا تماماً واختلافهم في الكثرة

---

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر بدون تاريخ، ص 137 ـ 146.

(2) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج2، ص32.

(3) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 124.

(4) عبد المتعال محمد الجبري، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه، دار الكتب الظاهرية بدمشق تحت رقم و 10496 قدّمه لنيل درجة ماجستير عام 1949م أمام كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

والقلة تسقط الجميع، وإن بدعة النسخ على اصطلاح المتأخرين أكبر مهزلة في تاريخ القرآن[1].

تصدى علماء المسلمين لأبي مسلم الأصفهاني، وفي معرض ردهم عليه فرقوا بين النسخ والتخصيص، إلا أنهم بالغوا في الرد حينما خلطوا على الناس بين النسخ والبداء، وبين النسخ والإنساء، وبين نسخ الأحكام ونسخ الأخبار، ومن هنا كان عنوان بحثنا «معضلة النسخ القرآني». ولكن الذي لا شك فيه أن الأصل في آيات القرآن هي الإحكام لا النسخ، إلا أن يقوم دليل صريح على النسخ. فلا مفر من الأخذ به حتى حصر المسلمون آيات النسخ في إحدى وعشرين آية على خلاف في بعضها[2]. وتتبع الدكتور «صبحي الصالح» الآيات الصالحة للنسخ فلم يجدها تزيد على عشر فقط[3]. وذهب إلى هذا الرأي الأستاذ «محمد حمزة» بعد حصر الآيات المنسوخة فوجدها تسعاً فقط[4].

ونحن بعد أن استعرضنا لك معضلة النسخ القرآني من جميع جوانبها، فإننا سنريك آراء المستشرقين حولها، ونتتبع شبهاتهم عليها، ثم نحاول الرد على تلك الشبهات طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله في ثنايا هذا السفر.

تعرض «روبير برونشفج R. Brunschvig» في «دراساته الإسلامية» إلى معضلة النسخ بصورة مقتضبة وذلك عندما عالج موضوع «المنطق والقانون في الإسلام». فذكر أنه في غياب قواعد القانون الطبيعي في الشريعة الإسلامية، وأخذاً في الحسبان إرادة الله التي تشرع لوحدها، فإن جميع القوانين الموحاة منه إلى رسوله لا يمكن إخضاعها للعقل مثلما يمكن إخضاع القوانين الوضعية لهذا المعيار. إلاَّ أن هذه الأحكام الموحاة يجب ألا تتناقض هي الأخرى والعقل، وهو مذهب طبقه المسلمون منذ الفجر الأول للتشريع الإسلامي حتى لا توصف أحكامه بالاضطراب والتناقض وهو ما أطلقوا عليه بحكمة التشريع أو مقاصده، أو المصالح التي يرمي إلى تحقيقها. إلا أنه بالرغم من

---

(1) المرجع السابق، من صفحات متفرقة.

(2) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج2، ص37 ـ 38.

(3) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 274.

(4) محمد حمزة، دراسات الإحكام والنسخ في القرآن الكريم، دار قتيبة، الطبعة الأولى ص 187 ـ 188 بدون تاريخ.

قدسية القواعد القانونية التي شرعها الله لعباده والتي لا يمكن أحياناً إخضاعها للعقل أو إيجاد تعليل عقلي لها، فإن بعض النصوص القرآنية تتسم أحياناً بالتناقض. ومن هنا فإن الأمر يقتضي إيجاد معايير قانونية لإزالة هذا التناقض. وفي هذا الخصوص أتى القرآن بمفهوم النسخ الذي يعني رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عن دليل ذلك الحكم. وهذا المفهوم كان مثار خلاف عميق بين علماء المسلمين حول مبادئه وتطبيقاته والأسس التي يقوم عليها. فإذا كان من الممكن نسخ أو تعديل القوانين الوضعية فإنه من الصعوبة بمكان ـ من الناحية العقدية ـ قبول ذلك في القوانين الإلهية الصادرة عن الله المتصف بالعصمة والكمال والخلود[1]. إن نظرة موضوعية وتاريخية لهذه المعضلة تؤكد لنا مغالاة علماء المسلمين في اللجوء إلى هذه الطريقة لإزالة التناقض بين الآيات القرآنية المتعارضة من جهة، ولإيجاد التوافق بين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتناقضة من جهة أخرى.

وذهب «مونتجمري وات» في كتابه «محمد» إلى أن ثقة النبي بألوهية الوحي المنزل عليه لم يمنعه من تنظيم هذا الوحي وترتيبه زيادة أو نقصاناً. ونجد في القرآن إشارة إلى أن الله قد أنسى نبيه بعض الآيات. وإن دراسة عميقة للنص لا تدع مجالاً للشك في الاعتقاد بأن هناك كلمات وجملاً ومقاطع أضيفت إلى القرآن. ومن الطبيعي أن هذه الزيادات ليست من صنع محمد، ومن المؤكد أن لديه طريقة معينة للإصغاء إلى الوحي الذي يكشف له ما يفكر فيه، ولا يصحح النص إلا بعد تلقيه الوحي الذي يصوّبه. وقد اعترف المسلمون منذ البداية باشتمال القرآن على العديد من الآيات المنسوخة وإبطال أحكامها، وقصة «الآيات الشيطانية» تقدم لنا أكبر دليل على ذلك[2].

واستشهد «رودنسون» في كتابه «محمد» بآراء «ريتشارد بل R. Bell» الذي زعم فيها أن القرآن الموجود بين أيدينا تعرض إلى مراجعات عديدة والتي تُبيِّنُ أنها خضعت لدراسة قامت على وثائق مكتوبة. وأن هذا العمل قد أنجز تحت رعاية محمد إن لم يكن قد قام به من تلقاء نفسه، إن هذه المراجعات لم تكن خالية من الأخطاء والنتائج السيئة. فالله يعيد وحيه ويكمله ويعدله. وقد لاحظ المعارضون هذه الظاهرة ونددوا

---

(1) Brunschvig (R.) Etude d'Islamologie T. 2. Maisonneuve et La rose, 1979, pp: 347 - 348.

(2) WATT (W.) Mahomet, op. cit, p. 18.

بها، ولكن الله أجاب بأنه يملك الحرية المطلقة في فعل ما يشاء وتعديل رسالته كيفما يبتغي. ألم تكن حكمة الله اقتضت مراعاة الضعف الذي يعتري البشر فيخفف من الواجبات الملقاة عليهم وذلك بنسخها وإحلال أحكام أخرى أخف منها لمصلحتهم؟[1].

نستنبط من أقوال المستشرقين الآنفة، وآرائهم التي لم نذكرها أن النسخ وسيلة لجأ إليها الرسول في تغيير الأحكام التي كان قد أذاعها في السابق ثم عدل عنها لاحقاً لعدم تماشيها والمعطيات الجديدة التي بدت له في المشاكل المطروحة عليه. ونستنبط من هذه الآراء أن النسخ قد لجأ إليه المسلمون في إزالة التعارض بين الآيات المتناقضة، وبين الآيات والأحاديث المتعارضة. وأنه بالنسبة إليهم لا يمكن الإقرار بحكمة النسخ طبقاً للنظرية الإسلامية التي ترى وقوعه في الشريعة الإسلامية من جهة، ووقع بنسخ هذه الشريعة لكل دين سبقها مع نسخ بعض أحكام هذا الدين لبعض من جهة أخرى، لأنهم لا يؤمنون بالتطور والتدرج في التشريع كما يؤمن به المسلمون، ولا يعتقدون أنه بالنسخ يمكن تفسير ذلك التدرج الذي تمليه ضرورة تطور المجتمع من حالة إلى أخرى، وأن الضرورة تستدعي الانتقال خطوة خطوة حتى يمكن للأمة تقبل الأحكام الجديدة دون تلقيها طفرة واحدة فتواجه بالرفض، لأنهم يرون أن هذه الأحكام والشرائع ما دامت قد صدرت عن الله فهو يعلم مسبقاً مدى تقبل عباده لها من عدمه. وبالتالي فإنه ليس في حاجة إلى إقرار هذه الأحكام والواجبات بطريق التدرج حتى تتعودَّها الأمة لأنه ـ حسب قولهم ـ لو جاز على الله أن ينسخ حكماً من أحكامه فإنه إمَّا أن يكون ذلك لحكمة ظهرت له وهي كانت خافية عليه، وإمَّا لغير حكمة. وهذا لا يستقيم مع عظمة الله وعلمه بالماضي والحاضر والمستقبل، وعلمه بطبائع العباد، وعاداتهم، ومدى قدراتهم على تقبّل الأحكام الجديدة بل وهدايتهم إلى تقبلها ما دام قادراً على تطويع نفوسهم لها.

ويذهب المستشرقون في هذا الصدد إلى اعتناق نظرية المعتزلة القائلة بالقبح والحسن العقليين، ويقولون: إن النسخ يستلزم اجتماع الضدين، واجتماعهما محال، لأن الأمر بالشيء يقتضي أنه حسن وطاعة ومحبب إلى الله، والنهي عنه يقتضي أنه قبيح

---

(1) RODINSON (M.) Mahomet, op. cit, p. 161.

ومعصية ومكروه له تعالى. فلو أمر الله بالشيء ثم نهى عنه، ثم أمر به، لاجتمعت هذه الصفات المتضادة في الفعل الواحد الذي تعلق به الأمر والنهي.

ويرد الأستاذ «الزرقاني» في «مناهله» على هذه الشبهة بأن الحسن والقبيح وما اتصل بهما، ليست من صفات الفعل الذاتية حتى تكون ثابتة فيها لا تتغير: بل هي تابعة لتعلق أمر الله ونهيه بالفعل. وعلى هذا يكون الفعل حسناً وطاعة ومحبوباً إلى الله ما دام مأموراً به من الله، ثم يكون هذا الفعل نفسه قبيحاً ومعصية ومكروهاً له تعالى ما دام منهياً عنه منه تعالى. والقائلون بالقبح والحسن العقليين من المعتزلة، يقرون بأنهما مختلفان باختلاف الأشخاص والأوقات والأحوال، ومن هنا ينتفي اجتماع الضدين. لأن الوقت الذي يكون فيه الفعل حسناً، غير الوقت الذي يكون فيه ذلك الفعل قبيحاً، فلم يجتمع الحسن والقبح في وقت واحد على فعل واحد[1].

أما الرد على الشبهة التي تتساءل عن كيفية حصول النسخ في الأحكام التي قررها الله ابتداء وهو يعلم طبائع العباد، فينسخ تلك الأحكام لمسايرة التطور والتدرج في سن تلك الأحكام لتتفق وقدرة العباد على تطبيقها مع الإيمان مسبقاً بأنه عنده علم كل شيء في الأزل. فإن الأمر يقتضي بيان أن الله كما هو يعلم الغيب، وقرر كل شيء في الأزل، وحفظه في لوحه المحفوظ، فهو كذلك يعلم الناسخ والمنسوخ أزلاً من قبل أن يشرعهما لعباده، بل من قبل أن يخلق الخلق، إلا أنه علم أن الحكم الأول المنسوخ منوط بحكمة أو مصلحة تنتهي في وقت معلوم، وعلم بجانب هذا أن الناسخ يجيء في هذا الميقات المعلوم منوطاً بحكمة ومصلحة أخرى. ولا ريب أن الحكم والمصالح تختلف باختلاف الناس، وتتحدد بتجدد ظروفهم وأحوالهم، وأن الأحكام وحكمها والعباد ومصالحهم، والنواسخ والمنسوخات كانت كلها معلومة لله من قبل ظاهرة لديه لم يخف شيء منها عليه، والجديد في النسخ إنما هو إظهاره تعالى ما علم لعباده، لا ظهور ذلك له[2].

أما ما ذهب إليه المستشرقون من أن النسخ يدل على بشرية القرآن، وهو دليل على قيام النبي بتعديل الأحكام الواردة في النص القرآني لتتماشى والظروف المستجدة

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، المرجع السابق، ج2، ص 201.
(2) الزرقاني، المرجع السابق، ج2، ص 198.

التي يواجهها، فإنه قول داحض من أساسه، ويرجع تشبث المستشرقين بهذه الآراء لاستخدامهم المناهج العلمية التي لا تقرر في النهاية الإيمان بالوحي الإلهي من الناحية العقلية. وبيان ذلك أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التاريخ. والوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره. والنسخ في حقيقة أمره يعني إزالة حكم سابق بحكم لاحق نظراً لتغير الظروف ولاشتداد عصبة الأمة وتحقيق تربية الوحي للجنس البشري. ذلك أن الشرع والقانون ليسا ثابتين بل إنهما يواكبان تطور المجتمعات وتغير الواقع. لأن الواقع يفرض نفسه على الفكر، والمصلحة تفرض نفسها على القانون، والتطور يفرض نفسه على الثبات، ومن هنا كان خطل الرأي الذي يتصور الوحي الإلهي خارج الزمان والتشريع خارج تطور المجتمعات[1].

وكما ذكرنا آنفاً فإن معضلة النسخ وما نتج عنها من خلاف حتى بين علماء المسلمين أنفسهم هي التي زادت الأمر تعقيداً، وأصبح الدفاع عنها أمراً عسيراً خلافاً للقضايا الأخرى التي أتينا على ذكرها. ومع ذلك فإن حكمة النسخ تبقى الأساس المتين لمشروعيته وتأكيد حصوله، هذه الحكمة التي تتجلى في تحقيق مصالح الناس التي هي المقصود الأصلي في تشريع الأحكام، لأن هذه المصالح قد تختلف باختلاف الأحوال والأزمان. فإذا شرع حكم لتحقيق مصلحة ثم زالت تلك المصلحة كان المناسب لذلك أن ينتهي الحكم الذي شرع لأجلها[2]. ومن حكمة النسخ أيضاً رعاية التدرج في التشريع وعدم مفاجأة مَنْ تشرع لهم الأحكام بما يشق عليهم أو تنفر منه نفوسهم. ومن ضرورة هذا التدرج ورود الأحكام التكليفية شيئاً فشيئاً، وتعديلها بما يلائم أحوال مَنْ تشرع لهم حتى تتهيأ نفوسهم لقبولها والعمل على وفقها. ولهذه الأسباب أصبح للنسخ مبررات لا يمكن تجاهلها أو النكوص عنها. فما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة لقولهم بالقبح والحسن العقليين. فلا يمكن نسخ معرفة الله والعدل وشكر المذموم. ومن هنا نفهم حكمة نسخ القرآن بالقرآن،

---

(1) د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير العربي للطباعة والنشر، ط1، 1982م، ص 334 ـ335 بتصرف كبير.

(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 295.

ونسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن فكلاهما من الله. ولكن الإجماع لا ينسخ إذ لا نسخ بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحي. أما السنة فالمتواتر فيها ينسخ المتواتر. والآحاد ينسخ الآحاد، واختلف العلماء في جواز نسخ المتواتر بالآحاد جوّزه بعض منهم ومنعه بعضهم الآخر. وقد منع الخوارج نسخ القرآن بالخبر المتواتر وجوّزه الشافعي. ولا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه. كما لا يجوز نسخ حكم بقول الصحابي لأنه ليس أصلاً. ويعرف تاريخ النسخ عندما يتناقض نصان فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، كما يعرف بعدة قرائن منها أن يكون في اللفظ ما يدل عليه أو أن تجمع الأمة على الناسخ والمنسوخ أو أن يذكر الراوي التاريخ.

إن النهج الذي يُعْرَفُ به الناسخ والمنسوخ لا يشتبه فيه النسخ بالبداء، ولا بالتخصيص، ولا بالإنساء، ولا ببيان المجمل، وإنما يُرْجَعُ في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله أو عن صحابي يقول: «آية كذا نسخت كذا». وقد يُحْكَمُ به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر. ولا يُعْتَمَدُ في النسخ على قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بيّنة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهد الرسول، والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد[1].

وقد صرّح المحققون من العلماء بأن كثيراً ممّا ظنّه المفسرون نسخاً ليس به وإنما هو نسيء وتأخير، أو مجمل أُخِّر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاص، أو لمداخلة معنى في معنى. وأنواع الخطاب كثيرة فظنوا ذلك نسخاً وليس به، وإنما هو الكتاب المهيمن على غيره، وهو نفسه متعاضد، وقد تولى الله حفظه فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2].

إن للنسخ فائدة أخرى لا يمكننا إغفالها. وهي أن المجتهد إذا وجد تعارضاً بين

(1) السيوطي، الإتقان، المرجع السابق، ج2، ص 40.
(2) الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ج2، ص 44، وقد ذكره الدكتور صبحي الصالح في مباحث علوم القرآن، المرجع السابق، هامش ص 273.

الأدلة الشرعية، فهذا التعارض إمَّا أن يكون بين النصوص الشرعية أو بين غيرها من الأدلة الأخرى، فإن كان التعارض بين النصوص الشرعية، بحث المجتهد عن تاريخ وجود النصين المتعارضين، فإذا علم تقدم أحدهما على الآخر حكم بأن المتأخر منهما ناسخ للمتقدم متى كانا متساويين في القوة بحيث يصح أن ينسخ أحدهما الآخر كآيتين أو آية وسنة متواترة أو مشهورة أو خبرين من أخبار الآحاد.

الخاتمة

استعرضنا في المباحث السابقة آراء المستشرقين حول القرآن الكريم من حيث ترجمته، ومصادره، وجمعه، وترتيبه، ورسمه، وإنكارهم للوحي الإلٰهي، وشبهاتهم حول الأحرف السبعة التي نزل بها، وخلطهم بينها وبين القراءات السبع المذكورة لوصفهم القرآن بالخلط والاضطراب والزيادة والنقصان، وتصنيفاتهم لخصائصه طبقاً لزمان ومكان ومواضيع نزوله، وأخيراً آراءهم المشككة في ألوهيته طبقاً لنظرية الناسخ والمنسوخ.

وقد تعرضنا في تلك المباحث إلى إعطاء نبذة مركزة عن الموضوع الذي عالجه المستشرقون، واستعرضنا بعدئذ آراءهم الإيجابية والسلبية حوله، ثم بعد تحليلنا لتلك الآراء أبدينا وجهة نظرنا حولها طبقاً لمناهج علمية صارمة، وحياد مطلق، وأسلوب بعيد عن التهجم والإسفاف.

وصلنا من خلال استعراضنا لآراء المستشرقين حول القرآن الكريم ومن خلال تحليلها وتمحيصها والرد عليها إلى عدة نتائج علمية أهمها:

أولاً: أنكر المستشرقون ألوهية النص القرآني جملة وتفصيلاً، وأرجعوه إلى تأليف الرسول وبعض أصحابه، ونعتوه بأنه كتاب استوحى البيئة العربية فجاء عاكساً لها بما لها من حسنات وسيئات. ووصفوه بأنه يمتاز بالخلط والتناقض والتعارض شكلاً وموضوعاً. وعالجوه بمناهج علمية غربية مادية فوصلوا إلى نتائج لا تتفق والمناهج الإسلامية الخالصة التي لها الصلاحية الفعلية لدراسته لاعتمادها على العوامل الروحية والمادية معاً.

ثانياً: أكد المستشرقون تأثر الرسول بالعوامل الداخلية والخارجية المحيطة بالدعوة الإسلامية والبيئة العربية، فجاء القرآن خليطاً من هذه العوامل المرتكزة على

فقه الجاهليين وعاداتهم وتقاليدهم من جهة، وعلى الكتب المقدسة القديمة كالتوراة والإنجيل، وعلى عناصر يونانية وفارسية وهندية من جهة أخرى. وكأنهم في هذا التحليل يجردون الإسلام ومبادئه من كل أصالة ذاتية سواء بيئية أو دينية.

ثالثاً: حاولنا بعد استعراض آراء المستشرقين حول القضايا التي أشرنا إليها أن نحلل تلك الآراء، وأن نخضعها لمعيار التمحيص والتدقيق العلميين ووصلنا بموجبها إلى عدة نتائج يمكننا تلخيصها على النحو التالي:

1 ـ إن قيام المستشرقين بترجمة القرآن الكريم كان الغرض منه تحقيق أهداف دينية صرفه حتى يتمكنوا بعد الاطلاع عليه ـ من معارضته، ونقض أحكامه، وتشويه أُسلوبه وبلاغته، والنيل من إعجازه، فجاءت تلك الترجمات مبتسرة ومذيلة بتعليقات وانتقادات متميزة، وبعيدة عن ترجمة نصّه الصحيح. وعندما تطور الاستشراق طبقاً للأهداف التي يبغي تحقيقها لجأ صنَّاعه إلى ترجمة القرآن للطعن في صدقيته سعياً إلى تحطيم معنويات الشعوب الإسلامية وكسر معتقداتها وتشكيكها في صحة كتابها المقدس. وعندما قام المستشرقون بترجمة القرآن في العصور المتأخرة لتحقيق الأهداف العلمية الصرفة حسبما يدعون، فإن ترجماتهم جاءت في الغالب الأعم ركيكة، وغير دقيقة، وأحياناً مناقضة للأصل لاستحالة ترجمة القرآن الكريم بمعانيه الأولية والثانوية، ولعدم قدرة محاكاة الأسلوب القرآني لبلاغته وإعجازه، ولِجَرْي الكثير من أساليبه على المجاز لا على الحقيقة، ومن هنا كان صواب ذلك الرأي الذي يناديه باقتصار ترجمة القرآن على معانيه وتفاسيره وليس على ألفاظه وأساليبه.

2 ـ حاولنا تفنيد آراء المستشرقين حول مصادر القرآن الداخلية والخارجية، وأثبتنا بالأدلة والحجج العلمية خطل هذا الرأي وعدم صدقيته، وأشرنا إلى مصادر الفقه الجاهلي التي زعم المستشرقون أن النبي استقى منها معلوماته وأودعها في كتابه، ورأينا أن الإسلام حافظ على الأعراف الصالحة وألغى الفاسدة منها. وهو تصرف طبيعي يتماشى مع الفطرة السليمة، ولا ضير على الإسلام من الإبقاء عليها طالما كانت هذه الأعراف والأحكام تتماشى وفلسفة التشريع الإسلامي لتحقيق مقاصده التي جاء من أجلها. وتعرضنا إلى عقيدة الحنفاء، وبينّا غموضها، وأوضحنا تصرفات أتباعها التي يغلب عليها الطابع الديني، واستنتجنا منها استحالة تأثر القرآن بها وهو الذي يحتوي على تعاليم وأحكام واضحة جلية لا لبس فيها ولا

غموض سواء تلك المنظمة للعبادات أو المعاملات، وفندنا زعم من ذهب إلى تأثر القرآن بشعر أمية أو امرئ القيس، وأثبتنا استحالة تأثر النبي ببحيرى الراهب أو ورقة بن نوفل المتحنّف النصراني، واستبعدنا أثر اليهود والنصارى على النص القرآني بما يحتويه من أحكام تعبدية ودنيوية، وذلك بعد أن بسطنا القول في كيفية دخول هاتين الديانتين إلى الجزيرة العربية. ورأينا ضحالة الحياة العقلية والثقافية لليهود والنصارى في الجزيرة العربية بحيث نستبعد من خلالها أي أثر لها في النص القرآني، وأوردنا نماذج محددة برهنا من خلالها على ذلك الاختلاف الواضح بين نصوص كتب هاتين الديانتين وبين النص القرآني. وأسهبنا في شرح الاختلاف القائم بين هاتين الديانتين والديانة الإسلامية من حيث العبادات والمعاملات، ووصلنا من خلال استعراضنا المسهب لهذا الموضوع إلى نتيجة علمية مفادها عدم تأثر القرآن وبالتالي الدين الإسلامي بالعناصر الداخلية والخارجية المزعومة واستناده إلى الوحي الإلٰهي دون سواه.

3 ـ درسنا بعمق وتحليل ظاهرة الوحي الإلٰهي، وأثبتنا وجودها شرعاً وعقلاً، وأشرنا إلى مراتبها وأنواعها، واستعرضنا آراء المستشرقين حولها والذين أجمعوا على إنكارها، واستحالة تحقيقها لدى النبي العربي مع تسليمهم بوقوعها للأنبياء الآخرين، ورأينا تلك التفسيرات المبتسرة التي أطلقوها على الرسول وهو يتلقى الوحي من ربه، فأحياناً يرجعون ذلك إلى المرض والهلوسة وانفصام الشخصية، وأحياناً يرجعونها إلى العوامل النفسية والسيكولوجية، وأحياناً يفسرونها «بالخيال الخلّاق» واللاشعور، واللاوعي الجماعي، وأحياناً يرونها حالة من الحالات التي تعتري المتصوف وهو يمرّ بمراحل الصوفية قبل وصوله إلى الاتحاد بالله والحلول فيه، وبعد استعراضنا لتلك الآراء مجتمعة حاولنا تفسيرها ودحضها. وذلك بعد أن أبطلنا الادعاءات التي تصف الرسول بالمرض والهلوسة وانفصام الشخصية، وبعد أن دحضنا نظرية الخيال الخلاق واللاشعور، وبعد أن أثبتنا وعي الرسول بما يوحى به إليه تفصيلاً وإعادة ما يتلقاه من الوحي بدقة بالغة، ودلّلنا بحجج سائغة أن الصرع والأمراض النفسية تعطل الإدراك الإنساني أما الوحي فهو سمو روحي اختص الله به نبيّه الذي يعي وعياً كاملاً بما يوحى إليه، واستبعدنا التفسير المادي للوحي الإلٰهي الذي زعم القائل به أن الرسول لم يبشر بدين جديد ولكنه أتى بدعوة إصلاحية اجتماعية واقتصادية ليس إلاّ. ودحضنا تلك النظرية التي

فسرت الوحي باعتباره مسألة نفسية ترجع إلى تشبّع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها. ووصلنا في النهاية إلى نتيجة مفادها صحة الوحي الإلهي المنزّل على الرسول الذي هو خارج عن ذاته، وليس أثراً من آثار المرض والهلوسة والصرع والجنون، وليس أثراً من آثار الزهد والتصوف، وليس أثراً من آثار الخيال الخلّاق واللاشعور واللاوعي الجماعي.

4 ـ استعرضنا آراء المستشرقين حول جمع القرآن وترتيبه وكتابته ورسمه، ودحضنا تلك الآراء التي شككت في صحة نصّه، وعدم تدوينه، وتضارب أسلوبه، وأثبتنا أن تدوين القرآن بدأ قبل هجرة الرسول إلى المدينة، وأن المسلمين حافظوا عليه من الضياع بما حفظوه في قلوبهم وما دونوه بأقلامهم، واستعرضنا جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ثم إبان خلافة عثمان بن عفان، واستشهدنا بتلك المناهج العلمية الصارمة التي سلكها المسلمون في ذلك الجمع والتدوين خاصة منهج المطابقة والمقابلة، وأشرنا إلى ترتيب القرآن التوقيفي، وعدم ترتيبه ترتيباً تاريخياً أو موضوعياً لأنه كتاب يعكس البيئة بأوشابها وأخلاطها وتضارب القيم فيها. ولكنه يحتوي على أحكام وتشريعات صالحة في كل مكان وفي كل زمان. وأشرنا إلى إعجازه الذي يؤكد ألوهية مصدره، وأثبتنا بالدليل والبرهان عدم صحة آراء المستشرقين حول هذه المواضيع بعد أن أشرنا إليها تفصيلاً وتتبعناها تدقيقاً وتمحيصاً.

5 ـ فصلنا القول في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وتتبعنا استعمالاتها في محكم الكتاب، وأيدنا وجهة النظر القائلة بإلغاء الأحرف الستة وإبقاء واحد منها فقط وهو الحرف الذي كتب به مصحف عثمان. واستقرأنا الأسباب الدافعة إلى ذلك والتي تتلخص في جمع كلمة المسلمين والقضاء على تفرق الأمة حول قراءة القرآن بالأحرف الأخرى والمقصود بها لغات العرب الأخرى. وذهبنا إلى رأي شككنا فيه بصحة الحديث القائل بنزول القرآن على سبعة أحرف بعد أن أجرينا المطابقة والمقابلة العلمية بينه وبين الأحاديث الأخرى من جهة وبينه وبين الآيات القرآنية من جهة أخرى. واستعرضنا آراء المستشرقين حول هذه المعضلة التي استنتجوا منها الاضطراب وعدم الثبات والتغيير والتبديل التي شابت النصوص القرآنية واستعرضنا شبهات «جولدزيهر» والقراءات السبع، وقد فعل ذلك للتحقق من الفرضية المسبقة التي كتبها في مقدمة كتاب «مناهج التفسير الإسلامي» والتي

تفيد بأنه ليس هنالك كتاب منزل يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما يوجد في القرآن. وقد طوّع معارفه ومعلوماته للتثبت من صحة هذه الفرضية الموسومة بالأحكام التعسفية المسبقة. ولَيِّ عنق الحقائق وتدليسها مرات عديدة للوصول إلى غاياته. وقد وصلنا إلى نتيجة تغاير ما صرّح به ومفادها تمسك المسلمين بصحة نصهم القرآني والذين لم يسمحوا لأي أحد مهما كانت صفته وعلا قدره أن يغير فيه من تلقاء نفسه أو يقرأه بالمعنى استناداً إلى الأحرف السبعة.

6 ـ تعرضنا بتفصيل وإسهاب إلى الشبهات التي أوردها المستشرقون حول خصائص القرآن المكي والقرآن المدني، وأطلنا في إيراد النصوص التي أذاعوها وتتبعنا افتراضاتهم واستنتاجاتهم التي وصلوا إليها. ثم حاولنا الرد على تلك الشبهات بالدليل العلمي والحجة القاطعة. وأثبتنا أنه لا خلاف جوهرياً بين النص المكي والنص المدني. وأقررنا بتنوع المواضيع المطروحة في كلا المكانين وهي نتيجة طبيعية أملتها الظروف المختلفة التي مرت بها الدعوة الإسلامية زماناً ومكاناً وموضوعاً. ونفينا أن يكون التمييز بين النصوص راجع إلى تأليف النبي للقرآن لمواجهة الظروف المستجدة والمشاكل المستعصية التي تواجهه. وأثبتنا أن القرآن وإن اختلفت أحياناً خصائصه شكلاً وموضوعاً في مكة والمدينة فلأن القرآن كتاب يصور لنا البيئة الاجتماعية العربية أروع تصوير وأدقه. وأنه من الطبيعي أن يخاطب القرآن العرب بما يفهمونه، وما يلمسونه وما يشاهدونه في حياتهم اليومية العادية. ومن الطبيعي أن يخاطب القرآن كذلك عقولهم وقلوبهم طبقاً للتدرج الحضاري الذي وصلوا إليه. ومن هنا كان قولنا: إن القرآن يمثل البيئة العربية بأخلاطها وأوشابها وتضارب القيم فيها. إلاّ أن صحة النص القرآني وألوهية مصدره لا يتطرق إليهما الشك بالرغم من الاختلاف الظاهري في الآيات القرآنية المكية والآيات القرآنية المدنية شكلاً وموضوعاً.

إن خصائص القرآن المكي والمدني أثارت شبهات عويصة وخطيرة في آن واحد. واستلزم منا دحضها التعرض إلى آراء المستشرقين أولاً، ودراستها دراسة وافية ثانياً ثم الرد عليها بالدليل والبرهان العلميين ثالثاً. وهذا هدفنا ومبتغانا في هذه الدراسة كلها.

7 ـ عالجنا معضلة النسخ القرآني وآراء المستشرقين حولها بصورة مقتضبة، لأنهم لم

يتناولوا هذه القضية بدراسة معمّقة بالرغم من النتائج الخطيرة التي استنتجوها منها وأهمها عدم ثبات النص القرآني، وعدم ألوهية مصدره، ما دام خاضعاً للتبديل والتعديل تحت ستار النسخ. وحاولنا الرد على هذه الشبهات من خلال بيان أهمية النسخ وحكمة إقراره التي تتجلى في تحقيق مصالح الناس أولاً، والتدرج في التشريع لتتقبله النفوس بالرضا ثانياً، ولإزالة التعارض بين الأدلة الشرعية ثالثاً.

إن هذه المرحلة الطويلة التي قضيناها بين ربوع السور القرآنية ونحن نتقصى كيفية نزولها، وطريقة جمعها وترتيبها وتدوينها، وتكييف الوحي الإلٰهي النازل بها، ونفي الاضطراب وعدم الثبات عنها، وإنكار تأثرها بالعوامل الداخلية والخارجية المحيطة بها، وتتبع الأحرف السبعة النازلة بها، وعدم صلاحية ترجمتها إلاَّ بالمعنى، والتفسير الخاص بها، وبيان الحروف المتقطعة المبدوءة في أوائلها، وتشديدنا على صحتها المطلقة وألوهية مصدرها، وعدم العبث بها، تجعلنا نطمئن ولو قليلاً إلى أوجه الدفوع والدفاع التي قدمناها لها ونحن نجادل المستشرقين بالحسنى والمنطق والحجج العلمية على الشبهات التي أوردها عليها. ومع ذلك فإننا لم نمس الموضوع إلاّ مساً رقيقاً. ويكفينا أن ندليَ بدلونا في هذا الموضوع الخطير بين الدلاء، ونحن نستشعر الزاد العلمي القليل الذي تزودنا به، وهي محاولة جادة لاستعراض آراء المستشرقين حول كتابنا المقدس ثم الرد عليها بالمنطق السليم والبراهين الدامغة حتى نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

فإذا كان المستشرقون قد تناولوا القرآن الكريم بالدرس والتدقيق والتمحيص، فإنهم لم يهملوا المصدر التشريعي الإسلامي الثاني وهي السنة النبوية، فما آراؤهم حولها؟. وما شبهاتهم التي دبجوها عنها؟. وما مناهجهم العلمية التي سلكوها في دراستها؟. هذا ما سنعرفه في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

المستشرقون والسنة النبوية

السنة هي المصدر التشريعي الثاني الإسلامي بعد القرآن الكريم، وهي بهذه الصفة لها حجيتها ويجب العمل بمقتضاها إذا ثبت روايتها عن الرسول عن طريق العدل الضابط إلى العدل الضابط إلى منتهاه بدون شذوذ ولا علّة. وأساس حجيتها تستند إلى ما جاء في القرآن الكريم من الأمر بطاعة الرسول، وجعل طاعته طاعةً لله تعالى لقوله: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾[1] وقوله: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2] وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[3]، وغيرها من الآيات العديدة التي تدل على حجية السنة واعتبارها مصدراً أساسياً من مصادر التشريع الإسلامي.

وبالرغم من إيماننا بحجية السنة، ومكانتها في التشريع الإسلامي، فإننا لا ننكر تنوع أسانيدها، واختلاف طرق ثبوتها عن الرسول، ودخول العديد من صور التحريف والوضع عليها، حتى أصبح التمييز بين الصحيح والموضوع منها أمراً بالغ العسر والشدة. ومن هنا كان تقسيم علماء المسلمين لها إلى السنة المتواترة، والسنة المشهورة وسنة الآحاد. فالسنة المتواترة في اصطلاح الأصوليين ما رواها عن رسول الله جمع من الصحابة يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة، ثم رواها عن هذا الجمع جمع من تابعي التابعين يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة[4]. وشروط التواتر كثيرة أهمها: أن يخبروا عن علم لا عن ظن، وأن يكون علم المخبرين ضرورياً مستنداً

(1) سورة المائدة، الآية: 92.

(2) سورة النساء، الآية: 80.

(3) سورة النساء، الآية: 65.

(4) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص 56.

إلى محسوس، وأن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، وأخيراً أن يكون المخبرون قد انتهوا في الكثرة إلى حدّ يمتنع معه تواطؤهم على الكذب[1]. والشرط الأخير محل خلاف بين العلماء إلاّ أن الرأي الراجح هو الذي يقول بتحقيق التواتر عند توافر عدد معين من الرواة دون حصرهم في عدد معين، والمدار في ذلك يرجع إلى حكم العقل، فإذا قضى العقل بأن الرواة للحديث لا يتوهم اتفاقهم على الكذب عادة كانوا من جموع التواتر من غير تقيد بعدد معين.

وحكم السنة المتواترة بإجماع الفقهاء أنها ثابتة عن الرسول قطعاً فيجب العمل بها، ولا مجال للاختلاف في الأحكام التي تدل عليها إلاّ إذا كان اللفظ الوارد فيها ظنيّ الدلالة. ولكن يجب علينا الإقرار أن هذا النوع من السنة قليل جداً خاصة في السنن القولية، بل إن بعضاً منهم قد أنكر وجودها أصلاً، ولكنها موجودة في السنة العملية التي قام بها الرسول عمليّاً وقلده فيها أصحابه ككيفية الوضوء، والصلاة، والحج وغيرها من شعائر الدين المذكورة إجمالاً في القرآن والمبسوطة تفصيلاً في السنة.

والسنة المشهورة هي ما رواه عن الرسول عدد من الصحابة لا يبلغ حدّ التواتر ثم تواترت في عهد التابعين وتابعي التابعين، ومن هنا تكون السنة المشهورة غير مقطوع بنسبتها إلى الرسول، وإنما يقطع بنسبتها إلى الراوي لها من الرسول. وحكم هذا النوع يفيد الطمأنينة والظن القريب من اليقين[2].

أما سنة الآحاد فهي ما رواها عن الرسول عدد لا يبلغ حد التواتر وكذلك في العصر الثاني والثالث. وحكمها أنها لا تفيد العلم وإنما تفيد الظن، ومن هنا لا يصح الاعتماد عليها في الأحكام الاعتقادية وإنما يعمل بها في الأحكام العملية إذا تحققت شروطها.

وإذا كان التقسيم السابق للسنة يستند إلى روايتها لاستظهار مدى حجيتها في

---

(1) أ ـ الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص134.
ب ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج2، ص 37 ـ 38.
ج ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ج2، ص 47.

(2) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص 58.

تقرير الأحكام التعبدية والعملية، فإن للسنة تقسيماً آخر بحسب صدورها عن الرسول ذاته. فهي إمَّا أن تكون سنة قولية، كالأحاديث التي قالها الرسول شفاهة وسمعها منه أصحابه سواء أكانت روايتهم لها بالسماع أو الكتابة، وإمَّا أن تكون سنة عملية، وهي الصادرة عن فعل الرسول ذاته كالوضوء والصلاة وشعائر الحج وقلّده المسلمون في ذلك، وأخيراً فإنها تكون تقريرية كأن يعلم الرسول بقول أو فعل فلا ينكره ولا ينهى عنه، وهذا النوع إمَّا أن يكون بالسكوت وعدم الإنكار، وإمَّا أن يكون عن طريق السكوت مع الاستبشار.

والسنة باعتبارها من المصادر الأصلية للشريعة الإسلامية إلاّ أن مكانتها تأتي بعد القرآن الكريم، فلا يمكن اللجوء إليها إلاّ إذا لم يوجد في القرآن نص يوضح ذلك لأن ثبوتها غالباً ما يكون ظنياً، وثبوت الكتاب قطعياً.

أما منزلة السنة من الكتاب بالنسبة للأحكام الواردة فيهما فإنها ترد على عدة وجوه منها: أن تكون موافقة لما جاء في الكتاب ومطابقة لما دّل عليه من الأحكام فتكون مؤكدة بذلك للكتاب أو مقررة له. ومنها: أن تكون شارحة للكتاب ومبينة لما جاء فيه من النصوص المحتاجة إلى البيان وهي في هذه الحالة إمَّا أن تكون مفسرة لنصوص الكتاب المجملة، أو مخصصة للعام منها، أو مقيدة لمطلقه. ومنها: أن تكون ناسخة لحكم ثبت بالكتاب وفي هذا خلاف كما رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب، وأخيراً فإن السنة قد تأتي بحكم جديد سكت عنه الكتاب كثبوت ميراث الجدة، ووجوب صدقة الفطر، ورجم الزاني المحصن وغيرها من الأحكام.

والحديث والسنة لفظان مترادفان متساويان، إلاّ أنه توجد بينهما بعض الفروق الدقيقة ستتعرض لها في حينها. ويرادف الحديث الخبر، لأن التحديث يعني الإخبار، وحديث الرسول هو عبارة عن الخبر المرفوع إليه، إلاّ أننا يجب أن نلاحظ استعمال هذه المصطلحات الدقيقة في سياقها الواردة فيها. فالأخبار تعني بالدرجة الأولى الحوادث التاريخية والإخبار عنها، وإبلاغها من السلف إلى الخلف، والحديث يراد به الأخبار المرفوعة إلى الرسول المروية عن طريق الرواة المشهود لهم بالإسلام، والعدالة، والبلوغ، والأمانة وغيرها من الصفات العلمية والخلقية التي يمتاز بها كل راوية وكل طالب علم يطبق المناهج العلمية الصحيحة على موضوع بحثه. وكما يختلف الحديث عن الخبر فهو أيضاً يختلف عن «الأثر» وهي الأخبار المروية عن

الصحابة والتابعين. وإن كان رأي الجمهور يرى تساوي هذه المصطلحات جميعاً في إفادة التحديث والإخبار[1].

واختلف العلماء في مسألة تدوين الحديث من عدمه، فمنهم من أنكر تدوين الأحاديث حتى لا تختلط بالقرآن. ويروون أحاديث نبوية تؤيد وجهة نظرهم. ومنهم من أجاز ذلك ودلل على صحة رأيه بتلك الصحف المكتوبة والمنسوبة إلى بعض الصحابة في عهد النبي.

درس المستشرقون جميع القضايا الآنف بيانها، وناقشوا كل الأمور المتصلة بها سواء من حيث بيان مصطلحات الحديث والسنة، أو من حيث تدوين الحديث، أو من حيث الرحلة في طلب الحديث، أو من حيث تحمل الحديث وصوره، أو من حيث أقسام الحديث وتصنيفه إلى صحيح وضعيف وحسن. وأوغلوا في هذه النقطة وأتوا بتأويلات وتفسيرات شتى حاولوا من خلالها البرهنة على أن معظم الأحاديث موضوعة عن الرسول لأسباب سياسية ومذهبية صرفة وهي من أعظم الشبهات التي أوردوها عليه. ثم درس المستشرقون نقد الحديث من حيث السند والمتن، وأجمعوا على أن علماء المسلمين اهتموا بسند الحديث ولم يهتموا بمتنه وهو رأي سنبين لك عدم صحته، وغيرها من القضايا الأخرى التي سنشير إليها في حينها.

إن معالجة المستشرقين للسنة من الموضوعات الشائكة التي تستحق منّا عناية خاصة. فهؤلاء الناس قد تعرضوا إليها من عدة مناحٍ مختلفة، ودرسوها من خلال وجهات نظر لا تتفق وعقائدنا، وعالجوها بمناهج لا تؤدي عادة إلى النتائج العلمية المحايدة في الدراسات الإسلامية، ونظروا إليها بمنظار مادي لا يتناسب ونظراتنا المثالية للكون والحياة. ونقدوها نقداً خارجياً وداخلياً ألقى عليها ظلالاً من الشك والريبة في صحتها. ومن هنا كانت خطورة هذه المواضيع وصعوبتها وحساسيتها.

سنسلك المنهج الوصفي التحليلي النقدي الذي سلكناه في دراسة القرآن الكريم. وسنتعرض لآراء المستشرقين حول السنة النبوية من حيث تكوينها، وتطورها، وخصائصها، ومكانتها، ونقدها، وأثرها على الحياة الإسلامية. ثم نعقبها بتحليل لهذه الآراء محاولين رد الشبهات التي نراها لا تتفق والنظرة العلمية الموضوعية. وسنشير

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين ط15، 1984، ص 11.

إلى مصادرنا ومراجعنا التي نستعين بها في ردودنا بكل دقة وأمانة.

سنقسم هذا الفصل إلى عدة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: المستشرقون ومصطلحات الحديث.

المبحث الثاني: المستشرقون وتطور الحديث في العصر الأموي.

المبحث الثالث: المستشرقون وتطور الحديث في العصر العباسي.

المبحث الرابع: المستشرقون وأسباب وضع الحديث.

المبحث الخامس: المستشرقون ونقد الحديث.

المبحث السادس: المستشرقون وتدوين الحديث.

المبحث الأول

المستشرقون ومصطلحات الحديث

السنة في اصطلاح المحدثين ما أُثِرَ عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلْقية أو خُلُقية أو سيرة، سواء أكان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا المعنى ترادف الحديث عند بعضهم[1].

وذهب الغزالي إلى أن قول رسول الله حجة لدلالة المعجزة على صدقه، ولأمر الله إيانا تعالى باتباعه، ولأنه لا ينطلق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ولكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة[2].

والإمام الغزالي عالج السنة بهذا التعريف باعتبارها الأصل الثاني من أصول الأدلة في أصول الفقه، فاقتصر في تعريفه على السنة القولية، واعتبرها في حكم الوحي، وتأخذ حجية الكتاب، وأن قول الرسول قد وصل إلينا عن طريق المخبرين إما على سبيل التواتر وإما على سبيل الآحاد.

ويرى الشوكاني أن معنى السنة في اصطلاح أهل الشرع هي قول النبي وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث. وأما

---

(1) د. محمد الدسوقي، منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الأوزاعي، 1984م، ص 229.

(2) الغزالي، المستصفى، المرجع السابق، ج1، ص 129.

في عرف أهل الفقه فإنهم يطلقونها على ما ليس بواجب وتطلق على ما يقابل البدعة[1].

ويذهب الإمام ابن حزم إلى وصف السنة باعتبارها وحياً مروياً منقولاً غير مؤتلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن الرسول والمبين عن الله عز وجل لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. ويقسم ابن حزم السنة من حيث مصدرها عن النبي إلى أقسام ثلاثة: قول من النبي ﷺ، أو فعل منه عليه السلام، أو شيء رآه وعلمه فأقر عليه ولم ينكره[3].

إن الاختلاف في مصطلح السنة يرجع إلى الاختلاف في الأغراض التي تعنى بها كل طائفة في دراسة السنة، فأهل الحديث يبحثون عن الرسول باعتباره الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه بأنه أسوة وقدوة لنا، فدرسوا ونقلوا كل ما يتصل به من سيرة خَلْقٍ وخُلُقٍ وشمائل وصفات وأخبار وأقوال وأفعال.

أما علماء الأصول فإنهم يبحثون عن النبي الذي يشرع الأحكام ويقررها سواء تلك المنزلة عليه في القرآن فيقوم ببيانها للناس وشرحها لهم، أو إتيانه بشرع جديد لم يذكر في القرآن ولكنه موحى إليه من الله دون أن يتلى أو يكون معجزاً. وهذه القواعد الشرعية يستند إليها المجتهدون من بعده لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

أما علماء الفقه فإنهم ينظرون إلى السنة باعتبارها أفعال الرسول الدالة على حكم شرعي، فيبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك.

أما مصطلح الحديث فهو اسم من التحديث، وهو الإخبار، ثم سمي عليه كُلُّ قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبي عليه السلام[4]. ويقول «ابن حجر» في «شرح

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص 33.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج1، ص 96.

(3) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 6.

(4) كليات أبي البقاء، المطبعة الأميرية، 1280هـ، ص 152، في علوم مصطلح الحديث، المرجع السابق، ص 4.

البخاري»: «المراد بالحديث في عرف الشرع ما أضيف إلى النبي ﷺ وكأنه أريد به مقابلة القرآن لأنه قديم»[1].

والحديث بمعناه اللغوي يعني «الحكاية» أو «الخبر» بحيث يطلق على المعلومات والمعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية، وسواء أكانت في الماضي البعيد أم من الوقائع أو الأحداث المتأخرة[2]. ولكن مصطلح «الحديث» أصبح يطلق على أحاديث الرسول التي يرويها لأصحابه، وقد سمى بنفسه قوله «حديثاً» وذلك في معرض حديثه لأبي هريرة حينما سأله عن أسعد الناس بشفاعته يوم القيامة فقال: «إنه علم أن لن يسأله أحد عن هذا الحديث قبل أبي هريرة لحرصه على طلب الحديث»[3].

وكل المسلمين أرادوا التفرقة بين القرآن وأحاديث الرسول فأطلقوا اصطلاح «الحديث» على ما يقابل القديم وهو «كتاب الله» فالحديث ما أضيف إلى رسول الله، والقديم يريدون به كتاب الله. ومن هنا نفهم تورع العلماء عن إطلاق اسم الحديث على كتاب الله واستبدالهم به «كلام الله»، ومن هنا نفهم كذلك معنى ذلك الحديث المروي عن عبد الله بن مسعود عن الرسول «إنما هما اثنان: الكلام والهدى، فأحسن الكلام كلام الله، وأحسن الهدى هدى محمد»[4].

ولكننا لو رجعنا إلى كتب السنن الأخرى لوجدنا أن الحديث السابق يقول: «إن أحسن الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد[5]». لاستنتجنا كما يقول بعض الباحثين المحدثين أنه ليس بمستبعد أن يكون الورع قد حمل ابن ماجه وهو راوي الحديث الأول على إيثار هذا التعبير «أحسن الكلام كلام الله» بدلاً من «أحسن الحديث كتاب الله»[6]. ولأن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه فاستبدلت عبارة «أحسن الحديث» بـ «أحسن الكلام»[7].

---

(1) المرجع السابق، ص 5.

(2) Goldziher, Etude sur la tradition Islamic. te. fr léon Bercher, Paris, 1984, p. 3.
استعنّا في ترجمة بعض الفقرات. بمقال الزميل المهندس (الصديق بشير) المنشور في مجلة الدعوة الإسلامية ـ العدد الثالث 1986م.

(3) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، رقم 5.

(4) سنن ابن ماجه، 1/ 18، رقم الحديث 46.

(5) البخاري، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن الرسول.

(6) د. صبحي الصالح، في علوم الحديث، المرجع السابق، ص 5.

(7) Goldziher, op. cit, p. 5.

ولكننا إذا فهمنا إيراد ابن ماجه للحديث بالصورة التي نقلناها عنه بالورع الذي حمله على إيراد هذا التعبير، فإننا لا نفهم من كلام «جولدزيهر» هذه النتيجة حينما يقرر أن العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا عن عبد الله بن مسعود ـ والتي لم ينسبها إلى الرسول ـ وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت إلى محمد نفسه لقوله حاضاً على التكتل: «**إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى، قد أفلح من زينه الله في قلبه، وأدخله في الإسلام بعد الكفر، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس، إنه أحسن الحديث وأبلغه**». ولكننا نفهم شكه في هذا الحديث، ووصفه إياه بالوضع، لأنه قال: كان الحديث هكذا كما روي في سيرة ابن هشام في أول الأمر[1]، ثم تبين بعد أيام من ذلك أن تسمية القرآن بالحديث أمر غير مرغوب فيه، فاستبدلت عبارة «أحسن الحديث» بـ «أحسن الكلام» ولا ندري كيف تأكد «جولدزيهر» من أن تحريف هذه المصطلحات وتغييرها قد حصل بعد أيام.

والسنة لغة تعني الطريقة والسيرة محمودة كانت أو مذمومة، لقوله عليه السلام «**من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[2]. أما معنى السنة شرعاً فقد أشرنا إلى مدلولاتها المختلفة طبقاً لدارسيها. ولكنها تعني الطريقة، فالسنة خاصة بأعمال النبي، والحديث يشمل قول النبي وفعله. ومن هنا نفهم تلك المصطلحات الواردة على أَلْسِنَةِ العلماء والمحدثين كقولهم أحياناً «هذا الحديث مخالف للقياس والسنة والإجماع». وقولهم: «إمام في الحديث، وإمام في السنة، وإمام فيهما معاً». وأغرب من هذا كله أن أحد المفهومين يدعم الآخر، كأنهما متغايران في كل وجه، حتى ذكر ابن النديم كتاباً بعنوان «كتاب السنن بشواهد الحديث»[3].

كان العرب قبل الإسلام يعرفون السنة باسم الطريقة... وعرفوا ما يناقضها وهي «البدعة» وعرفوا كذلك أن لفظة «حديث» من سياق الأساطير والخرافات تعني تلك

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، ط3، ج2، ص 146. تحقيق السقا والأبياري وشلبي، 1971م، وقد أورده جولدزيهر في هامش كتابه رقم 5 ص 4.

(2) مسلم، كتاب العلم.

(3) د. صبحي الصالح، في علوم السنة، المرجع السابق، ص 6.

القصص والحكايات والأخبار المروية عن السلف، ومن ثم كان قولهم «يصبح حديثاً»، بمعنى يصير مثلاً أو مشعلاً تحتذيه الأجيال المقبلة[1].

ركز المسلمون على التمييز بين الحدث «المرادف للبدعة» وبين السنة، خاصة عندما أكد الرسول ﷺ أن «**شر الأمور محدثاتها**»[2]. وقوله ﷺ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»[3].

عندما درس «جولدزيهر» السنة النبوية أشار إلى ضرورة التمييز بين مصطلح «الحديث» ومصطلح «السنة» وذكر أن الفرق الذي يجب أن يظل في الأذهان هو أن الحديث هو الخبر الشفهي المروي عن النبي، في حين أن السنة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه[4].

ويستمر «جولدزيهر» في بيان الفرق بين الحديث والسُّنة فيقول: «إن أي قاعدة توجد في حديث ما، تعد سنة، ولكن ليس من الضروري أن يتوافق الحديث مع السنة أو يمنحها التصديق، بل إن العكس هو الصحيح فإنه من الممكن أن يتعارض الحديث مع السنة، ومن واجب الفقهاء البارعين والباحثين إيجاد حلول توفيقية لهذا التناقض»[5].

ويميز «جولدزيهر» بين الحديث الذي هو ضبط نظري، والسنة التي هي خلاصة لقواعد عملية، والاشتراك بين المصطلحين هو أن كليهما موجود في الحديث، وأورد أمثلة تدل على ذلك، منها: تمييز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام: سفيان الثوري والأوزاعي، ومالك بن أنس بقوله: إن الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة بمعنى أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية، ولم يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظم سلوك الناس العملي في الحياة، وإن الثاني كان إماماً في السُّنَّة وليس بإمام في الحديث، بمعنى أنه كان يعرف الحكم الشرعيَّ ولم يكن من

---

(1) Goldziher, E.T.I. op. cit, p. 3.

(2) سنن ابن ماجه، 1/ 17، رقم 45.

(3) سنن أبي داود، 4/ 280 رقم 4606.

(4) Goldziher, E.T.I. op, cit, p. 13.

(5) Ibid, p. 13.

رواته، ولكن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً. وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة إنه كان «صاحب حديث وصاحب سُنَّة»[1].

وأورد «جولدزيهر» مثالاً حيّاً يبرز فيه تفريقه بين الحديث والسنة، وهو خبر مرفوع إلى الصحابي أنس بن مالك أخرجه أبو داود في سننه ولم يرفع إلى الرسول نفسه، قال منه «لو قلت: إنه رفعه إلى الرسول نفسه لصدقت» ولكنه قال: «السنة كذلك» وهذا يعني أنه لا يوجد لنا حديث من الرسول حول هذا الموضوع ولكن يجب أن تؤخذ على أنها سنة[2].

وهذه التفرقة بين الحديث والسنة والتي حاول «جولدزيهر» بيانها تتسم بالغموض والإبهام. فهو يطلق على الحديث «الإبلاغ الشفهي من النبي». أي أن أقوال الرسول وحدها فقط يمكن أن نطلق عليها مصطلح «الحديث» ولا تدخل في هذا السياق أعماله وتقريراته. ويرى أن السنة تطلق فقط على أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل وهذا هو مفهومها عند أتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين. وقد تطور هذا المفهوم عن العرب الوثنيين المتمسكين بسنن أسلافهم، وأصبح مفهومها الجديد عبارة عن تعديل الآراء العربية القديمة، وأصبحت بعدئذ تطلق على المفهوم المناقض «للحديث» أو البدعة، ومن هنا جاءت تلك الأحاديث المحرمة للابتداع، وينتهي «جولدزيهر» بعد بحث طويل إلى أن مقياس السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والإقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها شك.

ولا شك في أن «جولدزيهر» قد خلط بين الحديث والسنة، وفرق بينهما بمعايير غير مضبوطة، كما ناقض نفسه عند تفسيره للسنة، فأحياناً يقصرها على أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل، وهذا غير صحيح كما أشرنا إلى تعريفات السنة آنفاً، وأحياناً يطلقها على الأحاديث المناقضة للبدع، وأحياناً أخرى يطلقها على الأوامر الشرعية

---

(1) Ibid, pp: 13 - 14.

(2) أ ـ Ibid, p. 14.

ب ـ الخبر الذي أخرجه أبو داود والمنقول عن أنس بن مالك مفاده «إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً، ولو قلت إنه رفعه لصدقت، ولكنه قال السنة كذلك. ذكره جولدزيهر في الهامش رقم 4 من الصفحة رقم 14 وأسنده إلى أبي داود، الجزء الأول، ص 210.

والإقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها الشك، وفي هذا المفهوم الأخير يشترك مع علماء المسلمين في تعريفهم للسنة، ولكنه أرجع ذلك الاختلاف في الاصطلاحات إلى التطور الذي حصل في السنة، ومن هنا كان إعطاؤه لها مفاهيم متعددة وأحياناً متناقضة.

والحقيقة التي لا مناص منها أن مصطلح الحديث والسنة يؤديان إلى معنى واحد ومفهوم واحد كما أشرنا في صدر هذا المبحث وهما أخيراً ينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله. وبذلك فهما مترادفان.

تعرض «جولدزيهر» إلى التأصيل التاريخي لمصطلح «السنة» وعزاها إلى العرب قبل الإسلام الذين كانوا يتمسكون بسنة أسلافهم. وهو يرى أن السنة في المفهوم الإسلامي عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. وجولدزيهر يضرب دائماً على هذا الوتر في كافة دراساته الإسلامية، فهو يرجع كل شيء إسلامي إمَّا إلى عوامل داخلية كفقه الجاهليين وأعرافهم، وإمَّا إلى عوامل خارجية كاليهودية والنصرانية واليونانية. ثم إنه أراد أن يقيس اتباع المسلمين للسنة كاتباع الجاهليين لسنن أسلافهم، وهو تخريج مبتسر فكأنه أراد التشديد على أن الطبيعة العربية في اتباع سنن وطرق وعادات الأسلاف لم تتغير في العصر الإسلامي الأول ، ولكنه نوع من طبائع النفوس العربية جبلت عليها على مدى الدهر، وموصومة بالتعصب، ولا يجيزون الخروج عليها مهما كانت طبيعتها. وهذا الكلام لا أساس له من الناحية الواقعية، لأن المسلمين عندما أطاعوا السنة النبوية فلأنهم مأمورون بذلك باعتبارها وحياً معبراً عنه بألفاظ الرسول، وباعتبارها تسن القوانين والقواعد الشرعية، الواجب عليهم اتباعها، وباعتبارها مؤكدة ومفسرة وشارحة للقرآن الكريم. أما عبارة «جولدزيهر» التي أعاد تكرارها في العديد من دراساته من أن «المفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة» فطالما أشرنا إلى خطل هذا الرأي في المباحث السابقة، وطالما أكدنا احتواء الشريعة الإسلامية للكثير من أعراف الجاهليين الصالحة، وإلغاءها للأعراف الفاسدة، وكثيراً ما نوهنا بأن منهج الأثر والتأثر الذي سلكه المستشرقون في الدراسات الإسلامية لا يؤدي إلى نتائج علمية صحيحة. فالأثر والتأثير لا غبار عليه من الناحية الواقعية والمنهجية، ولكن استخدامه بصورة متعسفة يؤدي إلى تجريد الإسلام من مبادئه وأسسه السليمة هو الذي يؤخذ عليه علمياً وموضوعياً. وما دام الإسلام قد أبقى على الكثير من الأعراف العربية القديمة شريطة ألا تخالف دليلاً شرعياً ولا قاعدة إسلامية أساسية فلا غبار عليه

في ذلك. ولهذا وجدنا الشارع الحكيم يقر الكثير من الأمور التي تعارفها العرب قبل الإسلام بعد أن نظمها لهم، كالبيع والرهن والإجارة والسلم والقسامة، والزواج ومراعاة الكفاءة بين الزوجين، وفرض الدية على عائلة القاتل، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبة، ولا يلغى منها إلا الفاسد والضار الذي لا يصلح للبقاء كالربا والميسر ووأد البنات وحرمان النساء من الميراث[1].

وعند حديثه عن مصطلحات «السنة» والحديث» تعرض «جولدزيهر» إلى مصطلح «أحدث» والذي يراه من أكثر المصطلحات تداولاً في عهود الإسلام الأولى تعين إدخال البدع التي لا أساس لها في الأعراض القديمة. وقد نسب إلى «عائشة» قول النبي: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**». ومعنى ذلك إن فعل أمراً لا يتفق وما جئنا به فهو مردود. ومنه جاءت تلك المقولة: «شر الأمور محدثاتها». أو كما قال الشاعر حسان بن ثابت: «إن الخلائق فاعلم شرها البدع»[2]. ثم يتطرق ـ بعد مبحث طويل عن مكانة السنة بالنسبة للقرآن ودورها التشريعي وحجيتها طبقاً للأحكام التي ترد فيها ـ إلى الحديث عن «البدعة» أو «الحدث» فيقول: «وفي موازاة إحياء السنة، إماتة البدعة، وهي عكس السنة، ومرادفة لمصطلح «المحدث» أو «الحدث»، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي. ولا يفهم الفقهاء المسلمون من البدعة إلاّ «البدعة العملية»، أي كل ما يعمل على غير مثال في عهد الرسول وأصحابه، خاصة في الأمور الدينية، أو أي شيء لم يطبق في عهد الرسول، بالإضافة إلى البدع العقدية التي لا أساس لها في المصادر التقليدية الدينية، والبدعة بصورة عامة هي اختيار تعسفي ناجم عن رأي شخصي والتي لا تجد قبولها في مصادر الحياة الدينية. وهذا «فخر الدين الرازي» يستشهد بمقطع من إنجيل القديس يوحنا مترجم إلى العربية جاء فيه: «لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه»[3].

بعدئذ يستنتج «جولدزيهر» من خلال محاربة البدعة، الغلو في التعصب ضدها حتى يرفض المغالون ـ وهم الوهابيون ـ كل جديد كشرب القهوة وتعاطي التبغ

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، المرجع السابق، منشورات قاريونس، 1979م، ص 193.

(2) Goldziher, E.T.I. op. cit, p. 18.

(3) Ibid, op. cit. p. 26.

وغيرها. ولكن هذا الاستنتاج ليس صحيحاً، لأن هؤلاء الغلاة لم يكونوا مقادين بأوهام البدع لاجتناب هذه الأمور التي لا علاقة لها بالقضايا الاعتيادية، ولكن أملتها حقائق التطور الطبيعية نظراً لعدم معرفتهم هذه الأدوات، وها نحن نرى الوهابيين يشربون القهوة بعد أن انتشر استعمالها، ويستعملون أدوات الأكل الحديثة، ولكنهم يحرمون الدخان باعتباره يلحق ضرراً بالأبدان قياساً على الخمر ومن هنا جاء تحريمهم له، وليس خشية الابتداع والحيدة عن السنة الصحيحة.

أما استشهاد جولدزيهر بمقطع استشهد به الإمام الرازي من إنجيل يوحنا المترجم إلى العربية، فقد ورد بهامش كتابه رقم «6» ص26: إن محمداً استقى معارفه من الأناجيل وآية ذلك أنه أورد الآية 27 من سورة الحديد والتي جاء فيها ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾. فهذا رأيه دوماً وهو يحاول من خلال دراسته هذه تلمس المصادر الخارجية للقرآن. ويحاول تفسير كل مصطلح أو مقطع ورد في القرآن برده من حيث تأصيله التاريخي إلى الكتب المقدسة القديمة حتى وإن كان سياق الكلام لا يؤدي إلى ذلك.

ثم يشير «جولدزيهر» إلى تطور النظرة إلى البدعة، ومحاولة علماء المسلمين التخفيف من غلواء التعصب للسنة، وذلك عند ظهور مشكلة الأفكار الإسلامية المتفقة مع حاجات الحياة العملية، فظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة، وبين البدعة السيئة أو البدعة المذمومة. ويستشهد بهذا الخصوص بقول للإمام الشافعي جاء فيه: «المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما: ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه البدعة الضلالة. والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة»، ووجود هذا التمييز يستلزم نصاً شرعياً ووجد ذلك في قول النبي ﷺ: **«من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينتقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها»**[1].

واستطرد «جولدزيهر» في استعراض تطور البدعة وتقسيمها إلى الحسنة والسيئة طبقاً لاحتياجات المسلمين إلى أن القول بأن التفريق بين السنة الحسنة والسنة السيئة قد عم العالم الإسلامي، كما أصبح مألوفاً لدى الرجل العادي، بل ودخل الشعر العربي أيضاً. وهكذا فإن رواة قصة عنترة والقصص الشعبية الأسطورية الأخرى افترضوا معرفة

---

(1) مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة.

السامعين والقراء ـ الذين لا معارف دينية لهم ـ لهذا التفريق. فهذا «مالك» يقول لـ «شداد» آملاً في أن يعترف ببنوة عنترة صراحة ـ: والرأي عندي أنك تسن هذه السنة في العرب، وتجعلهم يتبعونها لأن الشمائل الحميدة تستدعي الحمد طالما لم تكن بدعة أو منكراً». ومع ذلك لم يعر المتشددون لهذا التفريق اهتماماً إلا أنه تركز في الحياة العامة في كل مكان ـ بالرغم من بعض المقاومة له ـ ولكنه قدم المبررات والدوافع للموافقة على إدخال تنظيمات جديدة كاملة. والمطلوب شيء من الإرادة الحسنة وصولاً إلى التسامح وإجازة أشياء مناقضة للإسلام تحت شعار البدعة الحسنة[1].

ونحن نستنتج من كلام «جولدزيهر» السالف ذكره إخضاعه البدعة لتطور الحياة الإسلامية، وأنها قد صنفت وطورت بناء على حركة المجتمع الذي تدفعه الحياة إلى الأخذ بالجديد ونبذ القديم. وليس هناك مخرج ـ حسب رأيه ـ إلا إيجاد الأسس الدينية التي تسمح بذلك التغيير. وهو من هذا المنظار يشير إلى حديث الرسول الذي يراه قد انصب أساساً على إعطاء الشرعية الدينية لمقولة الشافعي حول البدعة الحسنة والبدعة السيئة. وانظر إليه يقول لك: «إن وجود هذا التمييز يستلزم نصاً شرعياً» ثم يورد حديث الرسول المطابق لرأي الشافعي. وكأن الحديث النبوي وضع أصلاً لتعزيز رأي الشافعي حول هذه القضية حتى يجد سنداً دينياً يبرر مشروعيته.

ثم يستطرد في هذا السياق إلى أن ينسب إلى رواة القصص الشعبية العربية تفرقتهم بين السنة الحميدة والسنة المذمومة. والحقيقة التي لا مراء فيها أن البدعة مهما كان نوعها لم تتطور طبقاً لاحتياجات المجتمع الإسلامي، ولكن هذا التقسيم يرجع إلى العصر الإسلامي الأول حيث قاوم التيار المحافظ العديد من الأفعال التي اعتقد أصحابها أنها بدعة سيئة تناقض السنة الحسنة، ثم تطورت الأفكار، ونتيجة اختلاط العرب بالأعاجم، ومواجهة المسلمين لمشاكل جديدة، وأنماط حياة مغايرة للتي كانوا يعرفونها، أخذوا يتوسعون في مفهوم البدعة، ففرقوا بين البدعة السيئة وهي المحرمة شرعاً لأنها تتناقض والمبادئ الإسلامية الواضحة، بل وأخضعوا البدعة إلى أنواع الحكم التكليفي المعروفة، ومن هنا وجدنا بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، وتخضع كل بدعة للحكم التكليفي الخاص بها.

---

(1) Goldziher, op. cit, p. 30.

والبدعة الحسنة هي التي تدخل في نطاق البدعة الواجبة أو البدعة المندوبة والبدعة المباحة. ولا غبار على الابتداع في هذه القضايا التي تخدم مصلحة الإسلام والمسلمين كالحث على طلب العلم، وبناء المدارس والمستشفيات. والأخذ بأسباب الحضارة والتقدم، والتوسع في الاستمتاع بطيبات الحياة المباحة، فهذه أمور وإن كانت ليست معروفة تماماً في العهد الإسلامي الأول إلا أن تطور الحياة المادية والفكرية للمسلمين بعد حركة الفتوحات الواسعة جعلت الأخذ بها من البدع الحسنة التي لا غنى عنها في تقدم المسلمين ورقيهم.

تعرض «جولدزيهر» في «دراساته الإسلامية» إلى تطور السنة بعد تحديده للعديد من المصطلحات المتعلقة «بالحديث» و«السنة» و«الحدث أو البدعة»، وذكر أن مفهوم السنة منذ ظهور الإسلام عبارة عن منهج حياة ونظام اجتماعي مطابق لروح التشريع الإسلامي باعتبارها المعيار الصحيح لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي[1].

ثم يقول «جولدزيهر»: إن العرب لم يبتدعوا هذا المفهوم ولا تطبيقاته العملية. لأنه وجد سلفاً لدى العرب الجاهليين، وكانت السنة في مفهومهم هي كل ما يتفق وعادات العرب وتقاليدهم وأخلاقهم. وبهذا المعنى ذاته استخدمت كلمة «السنة» في العهود الإسلامية في الأوساط العربية التي لم تتأثر بالنفوذ الإسلامي إلا قليلاً. إلا أن هذا المفهوم القديم للسنة قد تغير تحت تأثير الدين الإسلامي، فأصبح المقصود من «السنة» كل أفعال النبي وأصحابه الأوائل. ومن هنا كان تعلق المسلمين بالسنة كتعلق العرب الوثنيين بسنن أسلافهم. وهكذا فإن المفهوم الإسلامي للسنة هو عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. ونسب في هذا الصدد إلى الرسول قوله: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب تبعتموهم**»، قلنا: يا رسول الله آليهود النصارى؟ قال: «**فمن**»[2].

وفي المقطع السابق يعود «جولدزيهر» كعادته إلى رد ما هو إسلامي إلى العوامل الداخلية والخارجية بحيث ينفي عنه كل أصالة أو تجديد أو ابتكار. فنراه يقول: إن مفهوم السنة هو عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة. ونحن لا ننكر أن العرب الجاهليين كانوا يطيعون أسلافهم، ويعبدون آلهتهم، ويهتدون بسنن أجدادهم،

---

(1) Ibid, p. 14.

(2) البخاري، كتاب الاعتصام، باب لتتبعن سنن من كان قبلكم.

ويتمسكون بمعتقداتهم وأصنامهم لأنهم وجدوا آباءهم لها عاكفين، وبتلك السنن فاعلين، وعلى آثارهم مهتدين. ولكن شتان بين مفهوم السنة في ذلك العصر ومفهومها في العصر الإسلامي. فهي ليست آراء عربية قديمة معدلة كما قال جولدزيهر ولكنها اتخذت مفهوماً مغايراً لسنن العرب الوثنيين، لأنها أصبحت مصدراً تشريعياً لها حجيتها في تقرير الأحكام، وأصبح مصدرها إلٰهياً حالة كونها صادرة من الله ولكنها مروية بألفاظ الرسول، ولأنها تناولت من الموضوعات والقضايا التي عالجت مشاكل ومفاهيم الدين الجديد، ولأنها صدرت كأوامر إلهية لا يجوز التنكب عنها كما يستطيع العرب الجاهليون التنكب عن سنن أسلافهم، وإن طاعة الرسول في ما يقوله أو يفعله أو يقرره واجب ديني لا مناص للمسلم من الالتفات عنه. ومن هنا فإن مفهوم السنة في العهدين مختلف ومتباين تمام الاختلاف. فالجاهليون يتمسكون بسنن أسلافهم تعصباً، والمسلمون يتبعون سنة نبيهم تعبداً.

أما إذا قصد «جولدزيهر» من تلك العبارة «أن السنة عبارة معدلة من الآراء العربية القديمة» هو إبقاء الإسلام على عادات وتراث الجاهليين بل واستقى معلوماته ومعارفه منها ومن المصادر الخارجية المتعددة، فقد دحضنا رأيه هذا في كثير من المواطن، وليس هناك مبرر لإعادة ما ذكرناه بالخصوص، مع تشديدنا المطلق على أن الإسلام أبقى على العديد من أعراف وعادات العرب الصالحة وألغى الفاسدة منها. وهذا تشريع لا ضير عليه ما دام الإسلام قد جاء لبناء مجتمع صحيح ومن حقه الإبقاء على الصالح وإلغاء الطالح.

أما استشهاد «جولدزيهر» بحديث الرسول الذي يدعو المسلمين إلى تتبع سنن من كان قبلهم... الخ فهو قد شكك في هذا الحديث أولاً لأنه قال عنه: «أسند إلى الرسول» ولم يقل: «قال الرسول» ثم إنه أساء شرحه ثانياً[1]، لأن مراد الرسول ليس دعوة المسلمين إلى التمسك بسنن أسلافهم الجاهليين، ولكنها دعوة إلى التمسك بسنة الرسول وآثار الصحابة الجلّة، وعدم الاختلاف والتفرقة مستقبلاً، وعدم الخروج على الجماعة، وتفادي الفتنة بقدر الإمكان. وقد أخبر النبي عن هذه الأمور جميعاً في أحاديث أخرى، ودعا المسلمين إلى التمسك بالسنة الصحيحة والدخول في رأي

(1) Goldziher, op. cit, p. 15.

الجماعة، وتجنب الفرقة والخلاف مهما كان الأمر، وإطاعة ولي الأمر حتى لا يتفرق رأي الجماعة. وتذهب قوة المسلمين أشتاتاً. وكان تأكيده ذلك إخباراً منه لما سيحدث في أمته من تفرقة واختلاف وحثهم على تجنبها. كما يفهم من هذا الحديث أيضاً دعوة المسلمين إلى التمسك بسنة النبي وسنة أصحابه حتى لا يتشبهوا باليهود والنصارى، والروم والفرس وغيرهم من الأقوام[1]. ومن هنا كان فساد استدلال «جولدزيهر» بهذا الحديث في هذا السياق.

ويستطرد «جولدزيهر» في تقصي مفهوم السنة ومدى انتشارها بقوله: إن هذا الانتشار كان قبل كل شيء، بين أهل المدينة الأتقياء، ومن هنا كان طابع المدينة واضحاً في الأمور التي تدعو إلى التمسك بالعادات الإسلامية القديمة، وكذلك تلك التي تندد بالبدع الغريبة عن تلك العادات والسلوكيات. وفي هذا الصدد أعلن الرسول أن المدينة هي مدينة مقدسة، فلا يقطع شجرها، ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله وملائكته والناس أجمعون[2]. ويقول «جولدزيهر»: إن المراد بـ «الحدث» هو البدعة السياسية وبمعنى آخر يقصد بها الانشقاق السياسي.

إن وصف «جولدزيهر» للبدعة طبقاً لما ورد في الحديث النبوي بأنها هي البدعة السياسية أو الانشقاق السياسي هو تعسف في التفسير والتأويل، ومحاولة لتفسير النصوص خلافاً لما عنتها. فالبدعة هي إحداث أي أمر مخالف للشرع مهما كان المقصود منها، وسواء تناولت الأمور السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ولم ينصرف ذهن الرسول إلى كون النهي عن البدعة هو النهي عن الشقاق السياسي فقط. ولكنه أطلقها على كل أمر مخالف للشرع من معاملات وعبادات. ولكن قصد «جولدزيهر» لا يخفى علينا من هذا التفسير، لأنه أراد أن يقول صراحة: إن هذا الحديث موضوع وضع بآخرة حثاً للمسلمين على تجنب الفرقة والفتنة والشقاق

---

(1) انظر مقال الصديق بشير، المنشور في مجلة «الدعوة الإسلامية» العدد الثالث، سنة 1986، ص 442. وقد استند في تفسير هذا الحديث إلى رأي ابن تيمية في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم» الذي نوه عنه في هامش الصفحة المذكورة تحت رقم 35. وأنا أرى أن هذا التفسير بعيد عن المقصود، وإنما المراد به تجنب الفتنة والفرقة والشقاق من خلال التمسك بسنن الأجيال الإسلامية الأولى.

(2) البخاري، كتاب الاعتصام، باب إثم من آوى محدثاً.

السياسي، وطالما سلك «جولدزيهر» هذا النهج في دراسته حينما حاول دراسة النصوص الإسلامية للنفاذ إلى المقاصد الكامنة وراءها، وهي مقاصد طالما أعطى لها تفسيرات سياسية صرفة.

ثم يستطرد «جولدزيهر» في إيراد العديد من الأحاديث والشواهد التاريخية التي تدل على منع البدعة في المدينة وتحريمها، ولكنه يقول: إن الأمور لم تقف عند هذا الحد، إذ عندما بدأت السنة تنتشر في البلدان الأخرى، تميزت المدينة بأنها الحارس على المنهج السني، وعم هذا التمييز كل البلاد. ثم أورد شواهد تاريخية أخرى تدل على انتشار منع البدع وتحريمها ليس في المدينة فحسب، ولكن تجاوز إلى ما وراءها ليعم كل بلاد الإسلام[1].

ونحن لا نرى بأساً أن يعم تحريم ومنع البدع في بقية الأقطار الإسلامية الأخرى دون اقتصارها على المدينة فقط حتى وإن وردت صراحة في الحديث النبوي المنوَّهِ عنه، ذلك أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وما دامت البدعة محرمة في المدينة فإنها بلا شك تكون محرمة في الأماكن الإسلامية الأخرى. ولكن الذي يتتبع سرد «جولدزيهر» لهذا الموضوع يلاحظ إيراده لعديد من الشواهد التاريخية والأحاديث النبوية التي عَمَّمَتْ استخدام اللعنة على من أحدث أو آوى محدثاً دون ذكر الكلام. وكأنه يريد أن يقول بهذا الاستنباط: إن هذه الأحاديث موضوعة، وضعت بآخرة لمنع انتشار البدعة، وهكذا يعود دوماً إلى تقرير أحكامه المسبقة التي عَمَّمَتْ استخدام اللعنة على من أحدث أو آوى محدثاً دون ذكر الكلام. وكأنه يريد أن يقول بهذا الاستنباط: إن هذه الأحاديث موضوعة، وضعت بآخرة لمنع انتشار البدعة، وهكذا يعود دوماً إلى تقرير أحكامه المسبقة والقاضية دوماً بوضع الأحاديث النبوية لأغراض سياسية معينة أو لأغراض أخرى تعبدية. وتدل أسانيد حديث «تحريم المدينة» على صحته، وإن أهل الحديث قد وثقوا بروايته، وتأكدوا من صحة سنده ومتنه، وبذلك فإن محاولة طعن «جولدزيهر» في صحة هذا الحديث بالزيادة أو النقصان لا يستند إلى دليل علمي صحيح.

تعرض «جولدزيهر» إلى سلطان السنة وقوتها باعتبارها مبدأً مرشداً وهادياً لحياة المسلم. وإن هذا السلطان في حد ذاته قديم قدم الإسلام. وقد تعزز هذا السلطان

---

(1) Goldziher, op. cit, p. 17.

بتلكَ القاعدة التي تقول: إن «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة».
وعلاوة على ذلك فإن دراسة مقابَلَةً لمعطيات مختلفة لفترات زمنية مختلفة تؤدي إلى تأكيد أن السلطة الممنوحة للسنة قد تزايدت باستمرار على مر السنين. وضرب مثلاً على ذلك بقول «مكحول» الذي بَيَّنَ أن حرية الاختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة. وفي حديث مروي عن النبي أنه قال لرجل لم تكن له القدرة على دفع مهر لزوجته: «التمس ولو خاتماً من حديد». حتى يصبح الزواج شرعياً. وإن تعليم الخطيبة شيئاً من القرآن يغني عن دفع المهر. ويصرح «مكحول» دون تردد في هذا الصدد بأن حكم الرسول لا يكون بأي قاعدة مقبولة على وجه العموم. ونفس الرأي لدى الزهري المتوفى عام 124 هجرية الذي صرح بكل حرية أن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتعلق بواجبات الصوم، ويجب أن يحمل على أنه إحدى خصوصياته ولا يمكن اعتباره كسابقة يجب اتباعها. وهكذا اعتمد العلماء لاحقاً على هذه الآراء للحد من اللجوء إلى السنة والولع بها إلى درجة السخف[1].

ومع ذلك يقول «جولدزيهر» أخذت السنة ترتفع شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى مستوى القرآن كمصدر تشريعي مأخوذ به. فكل ما حكم به الرسول من أمور دينية وهو ما يطلق عليه بـ «سنن الهدى» هو حكم الله الذي أمر به وأوحاه إلى رسوله مثله مثل القرآن تماماً.

ويرى «جولدزيهر» أن مكانة السنة النبوية في التشريع لم يسلَّم بها في العهود الأولى بدليل قول «عمر بن عبد العزيز» لـ «عروة بن الزبير»: «أعلم ما تقول» لما أخبره الخبر الأخير بخبر الوحي في مواقيت الصلاة، إلا أن هذه الحيرة قد تلاشت مع تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث. وعدت السنة مكافئة للقرآن[2].

إلا أن المعضلة الأخرى تتحدد في ما إذا كانت السنة تستطيع نسخ القرآن، وقد حسم الشيباني هذه المعضلة عندما قال بنسخ السنة للقرآن ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً[3].

وتابع «جولدزيهر» سلطان السنة على مدار السنين والأعوام، وذكر أن السنة

---

(1) Ibid, p. 22.
(2) Ibid, p. 23.
(3) Ibid. p 23.

المتواترة أصبحت لها قوة مساوية للقرآن وذلك طبقاً لرأي الخصّاف المتوفى عام 261 هجرية، وقد سانده «ابن قتيبة» في ذلك.

وبرزت إلى الوجود ظاهرة أخرى وهي «إحياء السنة» التي أصبحت الغاية والهدف للسلف الأتقياء والحكام عندما ينعتون بأنهم أحيوا سنة الأولين، وهكذا فإن من أحيا سنة ميتة فله أجرها وأجر من عمل بها. وتنافس المسلمون في ذلك حتى برهن المغاربة على أنهم أكثر إحياءً للسنن من المشارقة حتى أفرطوا في ذلك.

واستشهد «جولدزيهر» بذلك على واقعة قيام عالم في قرطبة بملاعنة زوجته في المسجد، وصرح بأن غايته الوحيدة من ذلك هي إحياء السنة. وهكذا خرجت إلى الوجود تلك القاعدة التي تنص على أنه في موازاة إحياء السنة يجب إماتة البدعة.

ونحن لو ناقشنا «جولدزيهر» في رأيه المتعلق بتطور سلطان السنة حتى أصبحت قاضية على القرآن ثم تطورها حتى أصبحت مساوية له في التشريع وإقرار الأحكام، ثم تطورت بفعل الزمن حتى أصبحت مساوية له تماماً في كل شيء، فإننا نأخذ على آرائه العديد من المآخذ العلمية التي ربما سطرها عن سوء قصد ونية. فهو لا يسلم للسنة بهذا السلطان منذ العهد الإسلامي، ولكنه يخضعه إلى التطور والحوادث الزمنية المتلاحقة التي أضفت عليها هذا السلطان التشريعي. والحقيقة خلاف ذلك لأن المقولة التي تنص على أن السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة لا يفهم منها ارتفاع السنة على مستوى القرآن، ولا يفهم منها أن المسلمين قد غلّبوها على كتاب الله وقدموها عليه. ولا هي خاضعة في هذا الشأن لرأي المسلمين وأهوائهم. ولكن المقصود من ذلك أنها تقضي عليه وتبين المراد منه، وفي هذا السياق قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب[1]. وفصّل الشاطبي في هذا الأمر تفصيلاً لطيفاً، وبين أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه، وإطراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ومعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيِّنة له[2].

أما بالنسبة إلى حجية السنة وسلطانها فإنها لم تزدد شيئاً فشيئاً على مر العصور ولكنها كانت كذلك منذ العصور الإسلامية الأولى. فقد اتفق العلماء جميعاً على أن

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص 33.

(2) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، ج4. ص 10.

السنة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقال الإمام الشافعي وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنه، وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب. وكل ما سن فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعه معصيته التي لم يعزر بها خلقاً[1].

والسنة لها مكانتها السامية منذ نزول القرآن ولم تخضع للتطور الذي ذهب إليه «جولدزيهر» وصولاً إلى هذه المكانة السامية، ولم تكن السنة غير مسلّم بها في العصور الأولى، ولم تأت ألوهية الحديث نتيجة التطور في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وبيان ذلك أن القرآن خاطب نبيه بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. ومنذ نزول هذه الآية نبه الله إلى مكانة السنة في التشريع حالة كونها تفصل مجمله وتبين مشكله وتبسط مختصره. كما أن الاستقراء قد دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، وهذه التشريعات المذكورة في السنة معروفة منذ الصدر الأول للإسلام، ولم تأت نتيجة التطور والتدرج كما ذهب إلى ذلك جولدزيهر.

ثم إن شعور العلماء الأولين بأثر السنة العظيم في توضيح الأصول القرآنية، هو الذي حمل بعضهم على الحكم بأن السنة قاضية على الكتاب حتى قال الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب». وكان قصد الأوزاعي من هذه المقولة الإشارة إلى أن الحديث هو وحي يوحى إلى الرسول تطبيقاً للآية الكريمة: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾. وفي هذا السياق قيل لمطرف بن عبد الله بن الشخير ـ وهو من كبار التابعين وتوفي بالبصرة عام 87هـ: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال للسائلين: والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا[3].

إننا نفهم من سلطان السنة أمرين، فهي إما أن تكون مستقلة في التشريع بما ليس

(1) الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 88 ـ 89.
(2) سورة النحل، الآية: 44.
(3) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4. ص16.
(4) المرجع السابق، ج4، ص 26.

في القرآن، وإما مفسرة ومبينة لأحكام القرآن. ومن هنا لا مناص لنا من الاعتراف كما قال الشاطبي بأن «كل أدلة القرآن تدل على أن ما جاء به الرسول، وكل ما أمر به أو نهى عنه، فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن، فلا بد من أن يكون زائداً عليه»[1].

وذهب الإمام ابن حزم إلى بيان سلطان السنة منذ البداية، ولم تكن نتيجة التطور عندما ذكر أن القرآن هو الأصل، وهو يأمرنا بطاعة رسوله، ويخبرنا أن رسوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾. فاستنتج بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله على قسمين: أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. ثم إن الله أوجب طاعة القسم الثاني لقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾، وأن المراد بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ هو الخبر عن رسول الله (أي سنته)[2].

وهكذا ترى أن مكانة السنة في التشريع محفوظة منذ البداية، وتأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن، وأن العلماء الأوائل قد اعترفوا لها بهذه المكانة استناداً إلى الآيات القرآنية التي تحدد حجيتها وسلطانها، ولم تخضع لعوامل التطور بحيث أصبحت تحتل تلك المرتبة السامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين فقط.

ولكن الذي نود تأكيده في هذا الصدد؛ أن الأحاديث الصحيحة الموثوق بها والثابتة سنداً ومتناً هي التي ترقى إلى مرتبة التشريع القرآني. كما أننا نعترف بوضع أحاديث كثيرة على الرسول ليس لها أي أساس من الصحة، وعلينا أن نتبين الصحيح من الموضوع حتى نفرق بينهما، وتكون الحجة والسلطان للأحاديث الصحيحة، ونطرح ما عداها من الأحاديث الموضوعة. وقد سبقنا إلى ذلك علماء المسلمين عندما وضعوا علم الجرح والتعديل لتصفية الأحاديث الصحيحة من الأحاديث المنحولة ونقدُوا متن الحديث كما نقدوا سنده طبقاً لما سنبينه في مقبل المباحث.

هكذا درسنا في هذا المبحث مصطلحي الحديث والسنة والحدث، وغيرها من المصطلحات العلمية المستخدمة في السنة النبوية. وأشرنا إلى أقوال المستشرقين عنها. واقتصرنا في هذا المبحث على رأي جولدزيهر وهو الذي يعتبره الغربيون حجة

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص 14.

(2) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المرجع السابق، ج1، ص 97.

في هذا الميدان. وقد حاولنا الإتيان بآرائه، ثم الرد عليها وتفنيدها قدر المستطاع. ورأينا فكرته حول هذه المصطلحات التي لم يحددها تحديداً دقيقاً. بل إنه خلط بينها خلطاً عجيباً. ثم رأينا كيف طعن في حجية السنة، وأنكر مكانتها السامية في العصور الإسلامية الأولى، وأرجع تلك المكانة السامية إلى التطور الذي شاب الأفكار الإسلامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وبينا في معرض ردنا على هذه الشبهات خطل هذه الآراء، ومجافاتها للحقيقة العلمية الداحضة. وبرهنا على أن السنة قد حظيت بهذه المكانة منذ الوهلة الأولى من الدعوة الإسلامية لأنها وحي من الله إلى نبيه مثل القرآن تماماً. وأثبتنا ذلك بالشواهد والأدلة العلمية التي تؤيد وجهة نظرنا. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها أن حجية السنة ومكانتها في التشريع لا يشك في أمرها. وأنها تأتي بعد القرآن في الاعتبار، ولا يصار إليها إلا إذا لم يوجد في الكتاب ما يفي بذلك، لأن ثبوتها في الغالب ظني وثبوت الكتاب قطعي ولا شك في أن القطعي مقدم على الظني. كما وصلنا إلى نتيجة أخرى مفادها ترادف الحديث والسنة وهما ينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله وفي أعماله المؤيدة لأقواله. ولا يسعنا في نهاية هذا المبحث إلا أن نشير إلى أن مصطلح «الخبر» يطلق على الحديث وعلى السنة. ورأينا ابن حزم يذهب هذا المذهب ويعتبرهما سواء اصطلاحاً. وبالتالي فلا ضير من تسمية الحديث خبراً، والخبر حديثاً. وإنما يجب تمييز هذه المصطلحات عن «الأثر» وهو ما يضاف من أقوال وأفعال للسلف من الصحابة والتابعين.

فإذا أتينا على دراسة مصطلحات الحديث والسنة وغيرها طبقاً لما أوردناه، فإن المنهج العلمي يقتضي منا دراسة تطور الحديث عبر العصور الإسلامية. فما موقف المستشرقين من ذلك؟ هذا ما سنراه في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الثاني

المستشرقون وتطور الحديث في العصر الأموي

لم يؤمن المستشرقون بوجود السنة ومكانتها في التشريع في العصر الإسلامي الأول. ولكنهم أرجعوها إلى عملية التطور التي سادت الدولة الإسلامية وهي تبحث عن حلول لمشكلات جديدة لم تكن تواجهها في عصورها الأولى، وقد استمرت هذه العملية في النمو والارتقاء شيئاً فشيئاً حتى أصبحت مصدراً رئيساً من مصادر التشري

الإسلامي. فالحديث كما قال «جولدزيهر» «تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص، فلم تندمج فيه أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية فحسب، بل لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور الغريبة عنه، وقد غُيِّرَ هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام. فهناك جمل أُخِذت من العهد القديم والعهد الجديد، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود ـ كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث»، حتى «أبونا» لم يعدم مكانه في الحديث المعترف به، وبذلك أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه. . . الخ»[1].

ثم يستطرد «جولدزيهر» في شرح نظريته والتي يمكننا أن نلخصها لك بأن الاختيار والتوفيق والانتخاب والسعي إليه الذي ظهر في الإسلام في نشأته الأولى قد تطور، وهكذا صار «الحديث» إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوراته القديمة، وعزا إلى هذا التطور ذاته ما طرأ على المبادئ الخلقية التي لم يكن الإسلام في العصر الأول مستعداً لها، وهكذا اشتمل الحديث على المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها، فأصبحت تدور حول الرحمة سواء من عند الله أو من عند الإنسان. ويرى «جولدزيهر» أن الأعمال الدينية نفسها قد أصابها التطور، فأصبحت قيمة العمل تقدر بالنية التي رفعت إلى عمله، ومنه جاء الحديث «**إنما الأعمال بالنيات**». وهو يرى أن هذا الحديث جاء متأخراً، ومع ذلك فقد ارتفع شأن هذا الحديث ـ كما يقول ـ إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية[2].

وذكر «جولدزيهر» أن التأثير الأدبي للتعاليم الدينية ترقَّى بتطور «الحديث» وظهر مثالاً لذلك له أهميته لتقدير الأفكار الدينية في الإسلام، وهو مذهب القرآن في التوحيد الذي يَعُدُّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره إلا الله تعالى فيقول في هذا الصدد: «وفي تطور هذا التصور الاعتقادي الأولي، كما يظهر في الحديث، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط، بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم فيها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته. وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النواقص

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، ص43.
(2) المرجع السابق، ص44.

والمعاصي مثلاً الرياء في الأعمال الدينية، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس، نوع من الشرك، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير في الله في مراعاة الناس فالرياء لا يتفق مع التوحيد، وكذلك الكبر نوع من الشرك، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون في الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر، أو الشرك الخفي الكامن في أعماق النفس، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة[1].

وينتهي «جولدزيهر» أخيراً إلى نتيجة مفادها أن معظم الأحاديث التي تناولت هذه القضايا جميعاً، وضعت متأخرة عن العصر الإسلامي الأول نتيجة التطور الذي شاب الحياة الإسلامية في سائر مظاهرها الجديدة، وإن كل هذه الأحاديث، سواء في ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية، يرجعها أصحابها إلى الرسول بسلسلة متصلة إلى الصحابي الذي سمع كل هذه الأقوال من النبي ورآه يعمل بهذه العادات[2].

وذهب أحد كتّاب دائرة المعارف الإسلامية إلى أنه بعد وفاة محمد ﷺ لم تستطع الآراء والمعاملات الدينية الأصلية التي سادت في الرعيل الأول أن تثبت على حالها من غير تغيير، فقد حل عهد جديد للتطور، وبدأ العلماء يدخلون شيئاً من التطور في نظام مرتب من العقائد والأعمال يتواءم والأحوال الجديدة. فقد أصبح الإسلام بعد الفتوح العظيمة يبسط سيادته على مساحات شاسعة، واستعير من الشعوب المغلوبة على أمرها آراء ونظم جديدة، وتأثرت حياة المسلمين وأفكارهم حين ذاك في كثير من النواحي لا بالنصرانية والإسرائيلية وحدهما بل بالهلينية والزرادشتية والبوذية كذلك. وعلى أية حال فإن المسلمين التزموا أيما التزام بالمبدأ القائل: «إن سنة النبي والسابقين الأولين في الإسلام هي وحدها التي يمكن أن تكون القانون الخلقي للمؤمنين، وسرعان ما أدى هذا بالضرورة إلى وضع الأحاديث فاستباح الرواة لأنفسهم اختراع الأحاديث تتضمن القول أو الفعل وينسبونها إلى النبي لكي تتفق وآراء العصر التالي، وكثرت الأحاديث الموضوعة وتداولها الناس منسوبة إلى النبي بحيث تجعله يقول أو يفعل شيئاً مما كان بعد ذلك العصر من الأمور المستحسنة، وظهرت في الحديث أقوال مأخوذة من أقوال الرسل والأناجيل المنحولة، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية، تلك الآراء التي لقيت الحظوة عند فريق معين من المسلمين، ونسبت كل

---

(1) المرجع السابق، ص45.

(2) المرجع السابق، ص45.

هذه الأقوال إلى النبي، بل إن العديد من هذه الأحاديث الموضوعة المنسوبة إلى النبي تتناول الأحكام كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام والشريعة وآداب السلوك ومكارم الأخلاق والعقائد ويوم الحساب والجنة والنار. . الخ[1].

وذهب المستشرق «روبسون Robson» في مقال له بالموسوعة الإسلامية الثانية جاء فيه: إن السنة تأتي بعد القرآن كمصدر للتشريع الإسلامي، ولكن هذه النتيجة لم تكن إلا وليدة تطور طويل. فقد كان للرسول أثره الكبير على أصحابه ومعاصريه. ولكن عندما انتشر الإسلام في ما وراء الجزيرة العربية، فإنه من الطبيعي أن يتحدث عنه أصحابه الذين لازموه بما سمعوه منه، كما أن لدى المعتنقين الجدد الرغبة الأكيدة لمعرفة المزيد عنه وعن أقواله وأفعاله. وقد استقر الكثير من الصحابة في الأقطار المفتوحة ونحن نفترض أنهم تعرضوا لاستجوابات وتساؤلات حول الرسول. والظاهر أنه لم تسجل هذه الأقوال أو تدوّن بصورة رسمية. وفي هذه المرحلة لم يكن التفكير منصباً على اعتبار السنة مصدراً تشريعياً تأتي في المكانة الثانية بعد القرآن لأنه لا توجد «مدونات» لها.

وبعد وفاة الرسول بقي القرآن المصدر الوحيد للمسلمين. إلا أنه بعد انتشار الفتح الإسلامي، وظهور مشكلات جديدة فقد رأى بعض المسلمين ضرورة إيجاد سلطة مساعدة له. وهكذا بدأت تجمع الأحاديث بطرق فردية أو جماعية من المناطق المختلفة، وسافر العديد من الباحثين في طلب الحديث من مصادره، كما كان الحج مكاناً مناسباً للالتقاء وتبادل الأحاديث، وهكذا انتشرت الأحاديث لأن الطلب عليها كان شديداً والرغبة في إرضاء الطالبين لها كبيراً.

وبالرغم من اشتداد الطلب على الحديث وتدوينه فقد كان هناك من يعارض ذلك ولا يعير السنة أهمية كبيرة، وهكذا اندلع النزاع بين الفريقين، ولكن بفضل عبقرية الشافعي فقد انتصر فريق «أهل الحديث على أهل الرأي» ومن هذه المرحلة فقط اعترف للسنة بسلطتها التشريعية بعد القرآن»[2].

إن الباحث في هذا الموضوع الشائك لا يسعه إلا العودة إلى الدراسة العميقة

---

(1) جونيول، الموسوعة الإسلامية المترجمة، الجزء السابع ص330، 335.

(2) ROBSON (j.) «HADITH» E.I.2. 3em Vol. PP: 24-25.

لخصنا آراء روبسون ولم نترجم أقواله جميعها، وغالباً ما يكون الأسلوب من عندنا وهذا هو منهجنا في كلّ الآراء الأخرى إلا إذا نوهنا صراحة خلاف ذلك.

التي دبجها «جولدزيهر» حول «السنة المحمدية» في كتابه الشهير «دراسات إسلامية» لاستعراض التطور الذي شاب الحديث النبوي حسب وجهة نظره، وذلك بإعطاء فكرة واضحة عن الحجج والأسانيد التي قدمها بالخصوص، باعتبارها الدراسة الاستشراقية الأكثر عمقاً وجدة التي تناولت هذا الموضوع. ويجب علينا بعدئذ الرد على آرائه وشبهاته طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله في المباحث الأخرى، ونود الإشارة إلى أنه في استعراضنا لهذه الآراء فإننا لا نترجمها ولكننا نستعرض أهم خصائصها تمهيداً للرد عليها.

لقد أشرنا في بداية هذا المبحث إلى رأي «جولدزيهر» حول تطور الحديث، وأشرنا إلى آراء كتاب الموسوعة الإسلامية حوله، وهي آراء لا تخرج في إطارها الواسع على ما ذكره «جولدزيهر»، إلاّ أن تفصيل عرض هذه الآراء يقتضي منا الإشارة من جديد إلى أن جولدزيهر يرى أنه لا أساس إلى اعتقاد أن الحياة الدينية الإسلامية قد تكونت منذ نشأة الإسلام الأولى على قاعدة «السنة»، ولكنها كانت نتيجة تطور طويل في المقاطعات الإسلامية البعيدة التي تعج بالمحاربين العرب وسكان تلك المقاطعات الأصليين. ومن الطبيعي أن يوجد في تلك الأقطار بعض الصحابة والتابعين الذين لهم أثرهم على الحياة الدينية الإسلامية، والذين أدخلوا تقوى وورع أهل المدينة إليها. ولكن منذ الفتوحات الأولى فإن المدينة «لم تستطع تقديم نظام ديني متكامل، فالتعاليم الجديدة بدأت بالكاد في التشكّل والتكوين، وفي هذه المرحلة فإن العنصر المثقف في المسائل الدينية لم يكن إلا أقلية في الأقطار المفتوحة في مواجهة أعداد كبيرة من اللامبالين والجهلة. وهذا الاعتبار هو الذي يفسر لنا جهل وغياب أية قيادة مرشدة في المسائل الدينية إبان القرن الهجري الأول في الأقطار المفتوحة غير العربية، ذلك أن الدوائر الحكومية لم تقم إلا بأشياء بسيطة في ما يتعلق بالمسائل الدينية في هذا القرن نظراً لعدم تشرب الحكام الأمويين بالروح الإسلامية الصحيحة، والذين لا يفضلون حياة دينية أو اجتماعية متوافقة والسنة. ولكن هؤلاء الحكام يطبقون مفهوماً آخر للسنة، فمعاوية الأول يدعو إلى «سنة عمر» والتي بمقتضاها عودة نصف ثروة كبار بعض الموظفين بعد موته إلى بيت المال. ولتبرير شرعية مثل هذه الإجراءات فإن الولاة يبحثون عن سلطان السنة للاستناد إليها. إلا أنهم لا يهتمون بالحياة الدينية للجماهير، كما لا يهتمون إلا قليلاً بتنظيم سلوكهم أو في مواجهة رعاياهم. وإذا ما شاهدنا أحدهم وهو يصلي في المسجد بخشوع كبير فإنه على الأرجح ليس أموياً ولكنه

من أنصار العلويين. فـ«عمر بن عبد العزيز» الذي تشرب الأفكار الدينية الورعة بالمدينة، والذي افتتح في عهده مرحلة دينية حقيقية أرسل مبعوثيه إلى المقاطعات الإسلامية لتعليم المسلمين كيف يتصرفون، وينظمون حياتهم الفردية والاجتماعية.

هناك أدلة كثيرة تؤكد لنا جهل الناس في هذه الفترة بالشعائر والمعتقدات الدينية. فهذا ابن عباس عندما دعا أهل البصرة إلى دفع زكاة الفطر، فإنهم نتيجة جهلهم بها أخذوا يسألون أهل المدينة عن كيفية أدائها. وهذه الجماعة نفسها ليس لديها فكرة في أول الأمر عن كيفية أداء الصلاة. حتى قام مالك بن الحويرث بتعليمها لهم.

إن الناس جميعاً يعلمون أن العرب قد قاموا بفتوحاتهم باسم الإسلام. ويقومون بتشييد المساجد باسم الله. ولكن ذلك لا يمنع أنهم يجهلون تماماً أصول عبادتهم، ففي الزمن القديم لم يكن السوريون يعرفون أن هناك خمس صلوات مفروضة فقط، ولهذا لجأوا إلى أحد الصحابة الذي لا يزال على قيد الحياة للاستنارة برأيه حول هذا الموضوع. وليس من المستغرب ألا تجد القبيلة العربية «بنو عبد الأشهل» إلاَّ عبداً مكاتباً يدعى «أبا سفيان» ليؤم صلاتهم.

إن عامة المسلمين لا يعرفون أوقات الصلاة في عهدي الحجاج وعمر بن عبد العزيز، وأكثر المسلمين تقوى وورعا كانوا مترددين حول المسائل الشرعية الأكثر بساطة وبدائية. نعم إن المخلصين منهم يحاولون قدر المستطاع تطبيق السنة الحازمة. ولكن جهودهم لم تساندها الحكومة التي لم تلتفت إلى آرائهم بجدية فوضعوا هذا الحديث المنسوب إلى الرسول «يأتي أمراء من بعدي يميتون الصلاة»[1].

ويذهب «جولدزيهر» في تحليله لتطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى إلى تفسير مصطلح «الملك» الذي يعني بالنسبة له حكم الأمويين الذي يراه زمنياً وليس دينياً، والذي لا يهتم بالأمور الدينية إلا قليلاً، ولا يعير اهتماماً لتعليم المسلمين أمور ديانتهم، ولا يعلق أي اهتمام لاستمداد شرعيته وقوته من النبي. ومؤسس الدولة الأموية هو الذي أطلق على نفسه اسم «الملك» الذي أثار مرارة «سعيد بن المسيب» عندما قال «فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكاً»[2].

---

(1) Goldziher, E.T.I. OP. cit, pp: 35-38.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار بيروت للطباعة والنشر، ج2، ص232، وقد أشار إليه جولدزيهر في هامش كتابه تحت رقم «5» ص39.

وهؤلاء المسلمون الأتقياء مثل سعيد بن المسيب وغيره عاشوا تحت طغيان هذه الدولة فعارضوها معارضة سلبية، وأحياناً عبروا عن استيائهم بصراحة ووضوح حتى رفضوا قسم الطاعة والولاء الأمر الذي أوقعهم تحت رحمة أولئك الحكام فاحتقروهم وكرهوهم ونكّلوا بهم. وأوضح مثال على ذلك معاملة الحجاج بن يوسف لأنس بن مالك المتعسفة وتهديده إياه بوضعه ذات يوم هدفاً للنبال. كما أن احتقار الخليفة «يزيد بن عبد الملك» للحسن البصري ليس خافياً، ويدعوه «بالشيخ الجاهل» لأنه عارض النظام الوراثي الذي سلكه الأمويون بعد معاوية وكان يرى أن الخلافة شورى وليست وراثة. وهكذا اشتدت الخصومة في هذا العصر بين الأمويين والعلماء الأتقياء، فأخذ هؤلاء العلماء يشتغلون بجمع الحديث والسنة ـ وهو نفس الدور الذي لعبه علماء اليهود تحت السيطرة الرومانية ـ وأخذت العناصر التقية في المجتمع تنظر إليهم ـ أي العلماء ـ نظرة تقدير واحترام باعتبارهم مرشدين لهم ومحرريهم مما تثقل به ضمائرهم، وهكذا أسسوا السنة النبوية التي يجب على التشريع والقانون العام الإسلامي الاعتماد عليها من الناحية النظرية. وقدم لهم الصحابة والتابعون المعلومات والمبادئ الأساسية التي يرتكزون عليها كقاعدة لهم. وما لم يقدمه هؤلاء الناس فإنهم يذهبون بعيداً للبحث عنه. وهكذا زار هؤلاء العلماء المدينة باعتبارها معقل السنة. ونقطة انطلاق الإسلام والمسلمين. وتوغل بعض منهم في الرحلة إلى أماكن قصية بحثاً عن الصحابة أو التابعين الذين يأملون أن يجدوا لهم توضيحاً للمسائل الشرعية الغامضة عليهم. وضرب «جولدزيهر» مثالاً على ذلك بـ «مكحول» الذي كان عبداً لدى امرأة من بني هذيل بمصر، وعندما أعتقته وغادر مصر جمع كل العلوم الموجودة بها. ثم ارتحل إلى الحجاز والعراق لنفس الغرض ولاقى النجاح ذاته. ثم سافر إلى سوريا فغربلها بحثاً عن كيفية تنظيم غنائم الحرب «النفل» ولكنه لم يجد أحداً قدّم له ما يريده حتى وجد شيخاً كبيراً اسمه «زياد بن غربة التميمي» وأخبره عمّا يبحث عنه بشأن توزيع «النفل»[1].

ويقول «جولدزيهر»: إنه نظراً لأن ما وقع في أيديهم ـ أي العلماء ـ لم يسعفهم في تحقيق أغراضهم، أخذوا يخترعون من عندهم أحاديث رأوها مرغوباً فيها ولا تتنافى والروح الإسلامية، وبرروا ذلك أمام ضمائرهم بأنهم إنما يفعلون ذلك من أجل

---

(1) Goldziher, E.T.I.OP. cit, p.41.

محاربة الطغيان والإلحاد والبعد عن سنن الدين، ونظراً لأنهم كانوا يؤملون في أعداء البيت الأموي وهم العلويون، فقد كان محيط اختراعهم من أول الأمر موجهاً إلى مدح أهل البيت الذين يعقد عليهم هؤلاء الأتقياء الأمل في إنقاذ الأمبراطورية الإسلامية، وهذا هو السبب الأساسي لتزوير الأحاديث المنصبة على مدح أهل البيت دون الهجوم المباشر على الأمويين، وهكذا سار الحديث في هذه المرحلة سيرة المعارضة السالبة بشكل مؤلم ضد المخالفين للسنة الفقهية والقانونية[1].

هكذا دخلت السنة في القرن الهجري الأول في معارضة مكبوتة ضد العناصر المسيطرة على السلطة والحكم، فأخذ التقاة ينشرون ويذيعون ما تجمّع لهم من أحاديث قليلة، بل إنهم اخترعوا أحاديث جديدة لا يستطيعون الادعاء بصحتها إلا في مجتمع ضيق. ولكن ظهور «عمر بن عبد العزيز» على مسرح التاريخ الأموي غير كثيراً من الأمور، فحاول إعطاء قيمة تطبيقية أو ضمنية لأعمال فقهاء القرن الأول الهجري. وهكذا أصبح مصطلح «السنة» يأخذ في عهده معنى رسمياً، وحاول وضعها موضع التنفيذ الفعلي في أقصى مقاطعات الأمبراطورية الإسلامية وحينما كان يبعث بمراسيمه إلى تلك المقاطعات فإنها كانت تحتوي غالباً على ثلاثة أوامر، إحياء السنة وإماتة البدعة، وتوزيع الزكاة وأخيراً إعادة الأموال المغصوبة إلى أهلها.

غير أنه لا يذهب بنا الاعتقاد إلى أن العلماء التقاة المعارضين للنظام الأموي هم وحدهم قاموا باختراع الأحاديث التي لا تتنافى والروح الإسلامية، بل إن النظام الحاكم لم يقف هو الآخر مكتوف الأيدي في هذا الصدد، فإذا أراد تعميم رأي ونشره، أو إذا رغب في إسكات خصومه تذرع بأحاديث تؤيد وجهة نظره، فكان يعمل ما يقوم به خصومه فيضع الحديث أو يدعو أنصاره إلى وضعه، وأنه لا توجد مسألة أخلاقية أو اعتقادية إلا ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات إسناد قوي. فالوضع في الحديث، ونشر بعضه أو اضطهاد بعضه بدأ منذ زمن مبكر، فالأمويون كانت طريقتهم كما قال معاوية للمغيرة بن شعبة «لا تهمل في أن تسب علياً وأن تطلب الرحمة لعثمان، وأن تسب أصحاب علي وتضطهد أحاديثهم وعلى الضد من هذا، أن تمدح

(1) Ibid, p.41.

ويلاحظ أننا استعنا ببعض الفقرات في هذا المقطع من كتاب مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط1، دار العروبة، ص368.

عثمان وأهله وأن تقربهم وتسمع إليهم»[1]. ويرى «جولدزيهر» في هذا التوجيه دعوة رسمية إلى صنع الأحاديث المعادية لعلي ونشرها. وإسقاط وإبعاد الأحاديث الصحيحة التي تمجده. ولم يجد الأمويون صعوبة في العثور على من يقوم بهذه المهمة التزويرية فهناك أناس في كل العصور مستعدون للقيام بهذه الأدوار خدمة للسلطان[2].

ويذكر هنا «جولدزيهر» واقعة استغلال عبد الملك بن مروان للإمام الزهري لوضع حديث يبيح فيه للمسلمين الحج إلى بيت المقدس بدلاً من مكة التي كانت تحت «عبد الله بن الزبير». فبنى عبد الملك قبة الصخرة في المسجد الأقصى ليحج الناس إليها ويطوفون من حولها بدلاً من الكعبة، ثم أراد أن يحمل الناس إليها بعقيدة دينية، فوجد «الزهري» مستعداً لأن يضع له أحاديث في ذلك، فوضع حديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى». ويضيف «جولدزيهر» قائلاً: إنه كان لهذا الحديث تكملة ثم أسقطها المسلمون المتشددون بعدئذ وهي «الصلاة في المسجد الأقصى تعدل ألف صلاة فيما سواه». وكان قصد «عبد الملك» صرف الناس عن الحج إلى الكعبة والاتجاه إلى بيت المقدس حتى لا يقعوا تحت تأثير عبد الله بن الزبير، الذي كان ينافسه الخلافة. ويقول «جولدزيهر»: إننا نستطيع العثور على كثير من الأحاديث التي تمجد سوريا في تاريخ دمشق لابن عساكر.

ويستشهد «جولدزيهر» بالأخبار الواردة عن الخطيب البغدادي عن الأسباب التي دعت الأمويين إلى الاستعانة بـ «الزهري» وأمثاله، لوضع الأحاديث التي تمجدهم وهو يرى أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية لم يكن مرجعها تحقيق مصلحة فردية، ولكن السياسة العليا ومصلحة الدولة تقضيان بذلك، ويرى «جولدزيهر» استناداً إلى أخبار الخطيب البغدادي أن الزهري كان رجلاً تقياً ورعاً، وقد استخدم من قبل الحكام الأمويين بمكر ودهاء. ويروي لنا البغدادي أخباراً من طرق مختلفة عن عبد الرزاق بن هرم (ت 211هـ) عن معمر بن راشد (ت 153هـ) الذي كان يسمع من الزهري، وهو أن الوليد بن إبراهيم الأموي جاء إلى الزهري بصحيفة وضعها أمامه وطلب إليه أن يأذن له بنشر أحاديث فيها على أنه سمعها منه، فأجازه

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، ج2، ص112، وأشار إليه جولدزيهر في هامش كتابه رقم (1)، صفحة 43.

(2) بتصرف كبير، Goldziher, op, cit, p.43.

الزهري على ذلك بغير تردد وقال له: من يستطيع أن يخبرك بها غيري؟ وهكذا استطاع الأموي أن يروي ما كتب في الصحيفة على أنها مروية عن الزهري[1].

ويرى «جولدزيهر» أن استعداد الزهري لإجابة رغبة البيت المالك بالوسائل الدينية كان مرجعه عدم استطاعته تحاشي تأثير الدوائر الحكومية عليه. وقد حدثنا «معمر» بكلمة مهمة وهي قوله «أي الزهري»: «أكرهونا عليها هؤلاء الأمراء»، ويريد بقوله هذا أكرهونا هؤلاء الأمراء على أن نكتب الأحاديث، ولا يسعنا ـ يقول «جولدزيهر» ـ إلا أن نفهم من هذا الخبر استعداد الزهري للاستجابة لرغبات السلطة الحاكمة المعترف بها لدى الأمة الإسلامية[2].

ويرى «جولدزيهر» أن الزهري لم يتجنب زيارة البلاط الأموي، ولا يرى غضاضة من الظهور مع حاشية السلطان. بل إنه كان في معية ركب الحجاج إبان أداء فريضة الحج وهو ذلك الرجل البغيض لكل الأتقياء. وقد جعله هشام مربياً لولي عهده، وتولى منصب القضاء في عهد يزيد الثاني. وهو في هذه الحالات كثيراً ما يغمض عينيه عن مسائل مخالفة للدين، ولم يكن من أولئك الذين جابهوا خلفاء الجور سلباً أو إيجاباً، خلافاً للذين يرون أن أية علاقة مهما كان نوعها مع السلطة الحاكمة محرمة، وأن قبول أي منصب فيها يعد من الأمور غير المسموحة خاصة منصب القضاء. وكانت السلطة على علم بهذه الحركات التي قابلتها بعقوبات قاسية، وأرغمت العديدين منهم على تولي المناصب العامة برغم إرادتهم. وكان هؤلاء الأتقياء يتحايلون على تجنب هذه المناصب قدر الإمكان، فهذا الشعبي كان يلبس الألوان ويلعب مع الصبيان حتى يصبح غير أهل لتولي القضاء، وكان هذا الفقيه من معارضي السلطة حتى رفع السلاح في وجهها في ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج. وكان العلماء يرون أن من قَبِلَ منصب القضاء فقد ذبح بغير سكين[3].

ويستطرد «جولدزيهر» موضحاً: إن الأمر لم يقتصر على وضع الأحاديث السياسية لمصلحة السلطة الحاكمة الأموية بل تعدى ذلك إلى النواحي الدينية في أمور العبادات التي لا تتفق وما يراه أهل المدينة، وكانت هذه القضايا مثار معارضة قوية

---

(1) بتصرف، Ibid, p.47.

(2) Ibid, p.47.

(3) Ibid, p.49.

لهؤلاء الأتقياء. وأوضح مثال على ذلك أن خطبة الجمعة كانت خطبتين، وكان يخطب الخلفاء وقوفاً وأن خطبة العيد كانت تتبع الصلاة فغيّر الأمويون كل ذلك خلافاً لما يراه أهل المدينة، وأصبح الخلفاء يخطبون وهم جلوس على المنابر وهذا راجع إلى تكبرهم، واعتزازهم بسلطانهم حتى أصبحوا يرفضون الوقوف للخطبة أمام رعاياهم، واستدلوا بذلك بما رواه «رجاء بن حيوة» من أن الرسول والخلفاء كانوا يخطبون جلوساً. وهناك مثل آخر يوضح لنا هذه المسألة وهو قيام معاوية بزيادة في درجات المنبر وما كان من جعله المقصورة التي أزالها العباسيون، حتى يظهر لرعاياه أنه أعلى منهم جميعاً خلافاً لما كان في الماضي زمن سيادة الديمقراطية[1].

ثم تناول «جولدزيهر» تطور الحديث بعد القرن الأول الهجري، ورأى أن الفترة اللاحقة له لم يقتصر فيها على نشر أحاديث ذات ميول وأغراض محددة فحسب، بل تعداها إلى اضطهاد أحاديث لا تناسب السلطة الحاكمة ولا تمثل وجهة نظرها، والعمل على إخفائها وتوهينها، فالغاية تبرر الوسيلة، ومما لا شك فيه أنه كانت هناك أحاديث في مصلحة الأمويين اختفت عند مجيء العباسيين. واستدل «جولدزيهر» لتأييد وجهة نظره بأدلة من قدح بعض العلماء فيما يخرجونه مخرج الجرح والتعديل مما أورد كثير من السلف القدماء. فهذا قول المحدث عاصم النبيل «المتوفى بالبصرة عام 212هـ عن عمر يناهز 90 سنة» يقول بوضوح: «ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث». وهذه المقولة أعادها يحيى بن سعيد القطان «ت 192هـ». ويقول وكيع بن زياد بن عبد الله: إنه مع شرفه في الحديث كان كذوباً. ويقول يزيد بن هارون: إن أهل الكوفة في عصره ما عدا واحداً كانوا مدلسين حتى السفيانان ذكرا بين المدلسين «يريد بهما سفيان بن عيينة وسفيان الثوري». واستثنى من المحدثين واحداً لم يدخله ضمن المدلسين ولم يشأ ذكر اسمه. بل إن هناك آخرين ممن لا يشك في صدقهم وورعهم كانوا مدلّسين[2].

وفي القرن الثاني الهجري شعر المسلمون بأنه يكفي لمعرفة صحة الأحاديث أن يرجع فيها إلى الشكل فقط بالرغم من عدم صحتها من الناحية الموضوعية. واستندوا في ذلك إلى ما روي عن النبي ﷺ «سيكثر التحدث عني فمن حدثكم بحديث فطبقوه

---

(1) Ibid, p.51.

(2) Ibid, p.38.

على كتاب الله فما وافقه فهو مني قلته أو لم أقله». وهكذا نسبت إلى الرسول أحاديث كثيرة لم ينطق بها إلا أنها حسنة استناداً إلى قوله: «ما قيل من قول حسن فأنا قلته».

إن المبادئ الآنف بيانها لا يمكن التعبير عنها إلا بعد عشرات السنين باعتبارها وقائع حقيقية. ويمكن أن نتبين شيئاً من ذلك في الأحاديث الموثوق بها. فمن ذلك ما رواه البخاري من أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية، فأخبر ابن عمر أن أبا هريرة يزيد: «أو كلب زرع» لأن أبا هريرة كان له أرض يزرعها، وهذه الملاحظة من ابن عمر تشير إلى ما يفعله المحدث لغرض في نفسه ومفادها عدم قتل الكلاب الموجودة في حراسة المزارع.

ويستمر «جولدزيهر» في بيان تطور الحديث لإثبات بعض الوقائع الفقهية وذلك عندما لجأ المسلمون إلى إظهار صحف مكتوبة تبين إرادة الرسول ولم يكتفوا بالروايات الشفوية بالخصوص، ووجد هذا النوع تصديقاً في هذا العصر. فإذا تعلق الأمر بنسخة من هذه الصحائف فإن أحداً لا يسأل عن النسخة الأصلية، ولا يبحث عن صحتها ويمكن معرفة جرأة الوضّاعين من هذا الخبر، ذلك أنهم في عصر الأمويين حاول بعض الناس التوفيق بين عرب الشمال وعرب الجنوب، فأظهروا حلفاً كان في عصر تبع بن معد يكرب بين اليمنية وربيعة، وقد وجدوا هذا محفوظاً عند بعض أحفاد هذا الأمير الحميري[1]، فهؤلاء الذين يقبلون مثل هذا لا يكون من الصعب عليهم أن يعترفوا بمثله مما هو أقرب عهداً، ونعني بهذا مسألة «تعريف الصدقة» عن صغار البقر وكبارها، فقد وردت في ذلك أحاديث مختلفة، ولكن لم يصح منها شيء ليأخذ منه جامعو الحديث نصوصاً تحتوي على نظام للدفع مفصّل، فرجع الناس إلى وصايا مكتوبة عن الزكاة مما وصّى به الرسول رسله إلى البلاد العربية، مثل وصيته إلى معاذ بن جبل، وكتابه إلى عمرو بن حزم وغيرهما، مما روى لنا محتوياتها راوو الحديث، ولم يكتف الناس بهذه النسخ المنقولة عن أصول، بل أظهروا أيضاً بعض هذه الأصول القديمة فهناك وثيقة كانت عند ابن عمر، أمر عمر بن عبد العزيز بنقل نسخة منها، وقد روى أبو داود تصحيح الزهري لها، وهناك وثيقة أخرى بختم الرسول، ذكرها أبو داود أيضاً، وقد أظهرها حماد بن أسامة عن ثمامة بن عبد الله بن أنس، وكان أبو بكر قد وجهها لأنس بن مالك عندما ذهب لجمع الصدقات. وقد

---

(1) Ibid, p.60.

شك حماد في صحة هذه الصحيفة وقال: زعم «ثمامة» أن أبا بكر قد كتبها. ويقول العرب لكل شيء كنية، وكنية الكذب «زعم»، ويريد القول أن كلمة زعم تدل على الكذب أو الشك[1].

تعرض المستشرق الألماني الذائع الصيت «جوزيف شاخت J. Schacht» في كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية» إلى تطور الحديث عبر العصرين الهجريين الأولين. ويرى أن النظرية القديمة للشريعة المحمدية قد تطورت بمصادرها الأربعة: القرآن، وسنة الرسول أي سلوكه، وإجماع الأمة، والقياس. وكان للإمام الشافعي الفضل في إبراز هذه النظرية وتعتبر إحدى منجزاته. ثم يتعرض «شاخت» إلى النظرية القديمة وتطور الفقه الإسلامي بعد أن تعرض لما أورده «جولدزيهر» من التطور التاريخي للنظرية التشريعية فيقول: «إذن لنترك الشافعي والسابقين عليه والمعاصرين له فنجد أنفسنا أمام مصدرين للمادة التشريعية: هما القرآن والسنة، لذا يمكننا أن نلاحظ أهمية القرآن كأصل مسلَّم به في التشريع الإسلامي وإن كنا على الرغم من ذلك سنرجعه إلى عصر سابق على الشافعي، أما بالنسبة إلى الشافعي فإن السنة تحتل عنده منزلة موازية لتلك التي احتلها الإجماع في النظرية المتأخرة، وهذه إحدى النتائج الرئيسة التي توصلنا إليها في الباب الأول من هذا الكتاب، وهي أن الشافعي هو المشرع الأول الذي حدد السنة بأنها المثل في سلوك النبي، خلافاً لأسلافه الذين كانت السنة بالنسبة إليهم لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوروا ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف، فكانت على قدم المساواة مع ما كان يجري عليه العمل من عاداتهم، أو ما كانت تأخذ به عامتهم على وجه العموم»[2].

ثم يمضي «شاخت» في سياق عرضه لتطور الحديث عندما رأى أن الشافعي قد اعتمد فقط على أعمال الرسول الثابتة بالرواية عنه، وقبل بصفة خاصة الآثار المنسوبة إليه نفسه، على الرغم من أنه كانت تظهر عنده، بعض آثار السابقين من الفقهاء بقبوله لآثار الصحابة، وآراء التابعين وحتى بعض ثقات المتأخرين متخذاً منها عاضداً له في حجاجه[3].

---

(1) استقينا معظم ترجمة هذه الفقرة من كتاب السنة Ibid, p.62 ومكانتها في التشريع الإسلامي المنوه عنه.

(2) SCHACHT (J.) the origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, p.2.

(3) Ibid, p.3.

ويستطرد «شاخت» في بيان تطور الحديث فيقول: إنه من المؤكد أن السابقين والمعاصرين للشافعي كانوا يقدمون أحاديث الرسول، إلاّ أنهم كانوا يضعونها في نفس المنزلة التي يضعون فيها آثار الصحابة والتابعين، ويفسرونها على ضوء عرفهم الخاص ويبيحون في ذلك أن يطغى العرف على الأحاديث، وقد كان الاحتجاج بآثار الصحابة والتابعين هو المعمول به عند الجيلين السابقين للشافعي، وكان الاحتجاج بأحاديث الرسول هو الأمر الشاذ فأصبح عمل الشافعي أن يجعل الأمر الشاذ هو الأمر المعمول عليه عنده، وعلى ذلك فإننا سنجد من المحتم علينا أن نستنتج أن آثار الصحابة والتابعين كانت أقدم بصفة عامة من أحاديث الرسول[1].

ويرى «شاخت» أن كل الآثار التي يُسْتَدَلُّ عليها ويُدَّعَى إسنادها إلى الرسول هي غالباً ما تكون أخباراً مفردة قد وضعت في صورة مختصرة مسبوقة بسلسلة من الرواة، تعرف عادة بالإسناد وهي التي يقصد بها التثبُّت من صحتها، ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يكون الإسناد متصلاً، وأن يقود إلى شاهد بالعيان أو السماع كما يجب توفر الثقة المطلقة بالرواة جميعاً، ولقد كان نقد الحديث كما قام به العلماء المسلمون بصفة مستمرة قاصراً على نقد شكلي محض للأسانيد تبعاً لهذه الطريقة، والأحاديث التي ترفع إلى الرسول بصفة عامة، والتي تمخضت عن تطبيق هذا المنهج النقدي ـ وفيه القليل أو الكثير من التشدد ـ قد جمعت في القرن الثالث الهجري في عدد من المصنفات، خلع على ستة منها فيما بعد صفة خاصة من الاعتبار، وهي تكوِّنُ في مجموعها مجموعة الأحاديث المعترف بها عند أهل السنة. وقد بدا واضحاً أن تركيز الاهتمام على آثار الرسول دون ذكر للتابعين إنما يعكس نجاح ما أصر عليه الشافعي من أن الأحاديث المرفوعة إلى الرسول هي وحدها التي يحتج بها، وأن من المسلّم به بصفة عامة أن نقد الحديث كما قام به العلماء المسلمون قاصراً وإن كان قد عمل على التقليل من الأحاديث الموضوعة، لأن مجموعة الأحاديث المعمول بها عند أهل السنة تحتوي على عدد كبير من الأحاديث التي لا يمكن الجزم بصحتها، ولقد باءت بالفشل كل الجهود التي حاولت أن تخرج من هذا التراث الذي يغلب عليه التناقض بخلاصة صحيحة مستعملة بما يسمى بالنقد التاريخي[2].

(1) Ibid, p.3.

(2) Ibid, p.4.

ويصل «شاخت» إلى نتيجة علمية مفادها أن بحوث «جولدزيهر» قد أثبتت أن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي ادّعى أنها تنتمي إليه، ولكنها خضعت لتطورات متلاحقة في القرون الإسلامية الأولى. وهذا الاكتشاف المذهل أصبح حجر الأساس لجميع الدراسات الجدية التي تتناول الشريعة الإسلامية ثم يفترض فرضاً تعسفياً عندما يقول: إن كتابه هذا جاء ليؤكد نتائج جولدزيهر العلمية بل إنه يتعداها طالما كانت معظم الأحاديث والمصنفات القديمة لم توضع للتناول إلاّ بعد عصر الشافعي[1].

هكذا استعرضنا عليك آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى، وبيّنا لك أن نظرياتهم تستند إلى أن هذه الأحاديث لم يكن معظمها موجوداً إبان حياة النبي وعهد الصحابة والتابعين، ولكنها وضعت بأخرة نتيجة الظروف السياسية والاجتماعية والتطورات التي شابت الدعوة الإسلامية إبان انتشارها في المقاطعات المفتوحة. وهو رأي خطير كما ترى لأنه يخلع عن السنة كل صدقية، ويطوعها إلى الوضع الذي يستند إلى الظروف التي مرت بها هذه الدعوة بعد انطلاقتها الأولى، ويشكك في معظم حقيقة هذه الأحاديث التي تكوّن مصدراً أساسياً للشريعة الإسلامية. وهو مطعن خطير في حدّ ذاته لا يضاهيه إلاّ الشك في صحة النص القرآني ونفي ألوهية مصدره.

وسنحاول الرد على هذه الآراء طبقاً للمنهاج الذي سرنا على منواله، ونريد التنبيه منذ البداية إلى أنه لو استطردنا في تتبع الجزئيات التي فاه بها المستشرقون لأطلنا في هذا الكتاب إطالة تخرجنا أحياناً عن منهجنا، وبذلك سنقتصر في ردودنا على الآراء الهامة التي تؤلّف خطراً على تراثنا ومصدرنا التشريعي الهام. كما نود التنبيه إلى أن هناك علماء جِلّةً تعرضوا إلى مطاعن المستشرقين حول السنة المحمدية وردوا عليها ردوداً مقنعة، وغالباً ما تكون أفكارنا مطابقة لهم تمام المطابقة، ومن هنا لا مناص لنا من الاستعانة بها، والاعتماد عليها مع استقلالنا عادة في الأسلوب والتحليل وتجنبنا تكرار ما أوردوه من ردود.

علينا أن نناقش «جولدزيهر» أولاً في آرائه حول مقولته القاضية بأن الحديث كان

---

(1) Ibid, p.4.

نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي في القرنين الأول والثاني الهجريين. فهذا التحليل لا أساس له من الناحية الواقعية. وبيان ذلك أن الرسول ﷺ قد نظم أمور المسلمين الاعتقادية والاجتماعية قبل أن يتوفاه الله. فهذا القرآن جاء حافلاً بتنظيم المعاملات والعبادات بجميع أشكالها وألوانها. ولم يترك شيئاً إلاّ وجد له بياناً شافياً. وهذه الأحاديث النبوية تفسر ما غمض من الكتاب، وتشرح ما أتى موجزاً، وتوضح ما جاء مبهماً، وتفصل من الأحكام ما جاءت مختصرة، وتبين للناس أمور دينهم ودنياهم. ولم تدع مجالاً إلاّ وطرقته، ولا قضية آنية إلاّ وعالجتها، وأقر القرآن الأحكام العامة التي فصلتها الأحاديث تفصيلاً وافياً. بل إن الأحاديث جاءت بأحكام جديدة لم يأتِ بها القرآن في محكم آياته. وحتى الأمور السياسية التي اعتقد المستشرقون أن القرآن والحديث لم يتطرقا إليها قد عولجت في إطار مبادئ الشورى العامة التي تلزم الحكام مشاورة المحكومين، وعدم قطع أي أمر بدون أخذ آرائهم، واحتوت التعاليم الإسلامية على مبادئ كلية تنظم كيفية تولي أمور المسلمين، والشروط الواجب توافرها فيمن يتولى أمرهم، والحدود التي لا يتعداها من يقوم بها. وأقرت مبادئ الديمقراطية الحقة عندما لم تقصر الأمر على قبيلة معينة أو أسرة معينة أو عائلة معينة، فتولى أمر المسلمين أناس ليس لهم قوة ولا منعة ولا سلطة إلاّ سابقتهم في الإسلام، وعملهم الدؤوب في نشر دعوته، وإلاّ فما هي قوة قبيلة تيم التي ينتمي إليها الخليفة أبو بكر؟. وما هي سلطة أو سطوة قبيلة عدي التي ينتمي إليها عمر؟. وماذا كان تأثير البيت الأموي إبان فترة الخلفاء الراشدين وهم من الطلقاء الذين أسلموا بأخرة؟. حتى إن اختيار عثمان من بين الستة المرشحين للخلافة لم يكن مرجعه إلى بيته بمقدار ما كان اختياره لخصال حميدة يتمتع بها كسابقته للإسلام، ومعاضدته الرسول بماله وجاهه لنشر دعوته، وخصاله الحميدة كالتقى والورع التي أهّلته لتبوّئ المكانة الأولى في الجماعة الإسلامية.

ثم ماذا ترك الرسول لمن بعده في تنظيم شؤون العبادات؟. فهذا القرآن أتى شافياً وافياً في بيان العقيدة والإيمان، مرسياً القواعد الكلية للشعائر الدينية، مفصلاً تفصيلاً وافياً لأمور الأحوال الشخصية، مبيناً الحلال والحرام بطريقة واضحة لا لبس فيها ولا غموض. وهذه السنة قد أتت تفصل مجمل الكتاب، وتبين مشكله وتبسط مختصره، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. فأنت لا تجد في السنة أمراً إلاّ والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية مصداقاً

لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. وعلى العموم فقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة فلم يتخلف عنها شيء.

نعم، إن الفتوحات الإسلامية أثرت على الحركة التشريعية الإسلامية بما واجه الفاتحون في المقاطعات المفتوحة من مشكلات وقضايا جزئية لم تكن تواجههم في بيئتهم العربية، وتلمس العلماء لها الحلول الناجعة استناداً إلى القرآن والأحاديث الصحيحة. وأعملوا رأيهم في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، واجتهدوا في نطاق النصوص التشريعية الصحيحة فكان النجاح حليفهم في الغالب الأعم. ولكن هذا الاجتهاد لا يمكن تصويره بأنه تطور للأحاديث النبوية التي وضعها المسلمون سواء أكانوا من التقاة أو من الملوك الذين طوعوها لأغراضهم السياسية. فالاجتهاد في مسائل المعاملات مباح، وهذه المسائل مستجدة دوماً وتختلف باختلاف الزمان والمكان. وكان فضل العلماء كبيراً عندما واجهوا هذه المستجدات وتلمسوا لها الحلول، كل ذلك في نطاق القرآن والسنة الصحيحة. أما العبادات وما ورد عليها من تحديد وبيان فإن مجال الاجتهاد فيها قليل لأنها جاءت واضحة جلية في هذين المصدرين الأساسيين وهما القرآن والسنة. فهذا الرسول عليه السلام يتحدث في أواخر أيامه عمّا تركه للمسلمين حتى لا يضلوا بعده قائلاً: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي**». وهذا القرآن يؤكد ذلك بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

فأين التطور في الحديث في العصور الإسلامية حتى في مجال العبادات؟. ألا يرى «جولدزيهر» وهو يستشهد بخطبة الخلفاء الأمويين جلوساً وأنهم زادوا من درجات المنبر أنها مسائل لا تدخل في نطاق العبادات؟. ثم إن الاختلاف في مثل هذه المسائل واردٌ ولا غبار على الاختلاف فيها من الناحية العقدية. لأن مصدر ذلك أصحاب رسول الله فمنهم من شهد رفع أيدي الرسول عند الصلاة ومنهم من لم يشهد ذلك. ومنهم من شاهد الرسول والخلفاء الراشدين يخطبون في المساجد واقفين، ومنهم من رآهم عكس ذلك، وكلٌّ شهد بما سمع أو رأى فيكون اتباع المسلمين لهذه الأمور الشكلية من الأمور العادية التي لا تدخل في نطاق العبادات المختلف عليها، وبالتالي فإنها لا تحتاج إلى وضع أحاديث مزورة ومدلّسة لإثبات مشروعيتها. وهل يستطيع «جولدزيهر» أن يقدم لنا الشواهد الدالة على اختلاف عبادة المسلمين في الأقطار الإسلامية المختلفة؟ ويبرهن لنا أن المسلمين على أطراف الصين يختلفون في أوقات

الصلاة ومقدارها، وشهر الصوم وعدده، ونصاب الزكاة، ومناسك الحج عن مسلمي شمال إفريقيا والأندلس؟.

إن الأحاديث النبوية وجدت منذ حياة الرسول، ونقلها الصحابة والتابعون وتابعو التابعين وكلهم صادق مؤتمن في دينه، ويفترض فيهم العدالة والورع والتقوى، ولا ينقلون عن الرسول إلاّ ما تحققوا من صدقه وثبوته. فتكون هذه الأحاديث نابعة من مصدرها الأساسي دون أن يطالها التحريف والتعديل خاصة في ما يتعلق بالسنة الفعلية للرسول، فأين التطور الذي خضعت له المناحي السياسية والاجتماعية والتشريعية في الديانة الإسلامية حتى جاءت الأحاديث عن أخرة تسند وتدعم هذا التطور الذي شاب حياة المجتمع الإسلامي؟

إننا لا ننكر عملية وضع الأحاديث بأخرة. وهذا أمر مفهوم ومتفق عليه منذ القدم نتيجة الأهواء السياسية والمذهبية والحزبية، وسنتعرض في مباحث مقبلة لهذه القضايا تفصيلاً. ولكن نشأة الأحاديث وتنظيمها لشؤون الأمة الإسلامية لم تأت نتيجة تطورات وتدبر لتكون عاكسة لها.

فالسنة ليست جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً كما قال «جولدزيهر» ولكنها عبارة عن أقوال وأفعال وتقريرات الرسول، المنقولة عنه بالتواتر وحتى بالآحاد، والتي شرحت الكتاب وبينت ما غمض منه، وشرحت ما جاء فيه، وشرّعت أحكاماً جديدة لم تكن مذكورة فيه، لأن الأحاديث الصحيحة بإجماع فقهاء المسلمين وحي من الله لنبيّه، شأنها في ذلك شأن القرآن. أما إذا قصد «جولدزيهر» أن السنة باعتبارها جوهر العادات وقصد من وراء ذلك تلك العادات الجاهلية فقد فندنا رأيه في مباحث أخرى، وأثبتنا أن الإسلام أبقى على الصالح منها وألغى الطالح منها، ومن هنا تغيرت من عادات جاهلية حسنة إلى تعاليم دينية اصطبغت بالشرعية الدينية طالما كان منصوصاً عليها في الكتاب والأحاديث الصحيحة.

أما إذا قصد «جولدزيهر» أن السنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل المسلمين عليها، فإننا في تفسيرنا لها لا تتعدى أن نكون حديثاً مروياً عن الرسول، أو أنها ثابتة بعمل الصحابة أو الإجماع عليها وغير هذا التفسير لا نجد له بديلاً. ثم يناقض «جولدزيهر» نفسه في عجز الفقرة السابقة عندما يقرر أن السنة تعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً

سهلاً[1]. فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين؟ فتارة يصف السنة بأنها جوهر العادات الإسلامية وأحياناً يصفها بأنها شرح لألفاظ القرآن الغامضة. وهذا التضارب ليس مرجعه عدم معرفة «جولدزيهر» للتفرقة بينهما فهو عالم واسع المعرفة والاطلاع، إلاّ أنه أراد التدليس والغموض والإبهام حينما يقرر هذه المسائل التي تترك الباحث يستنبط منها ما يشاء من نتائج، ولكنها تعبر في النهاية عن خلط واضح في المعلومات أراد أن يحملها على عدة وجوه للتشويش الفكري ليس إلاّ.

ويؤكد «جولدزيهر» ـ وهو شرح نظريته حول ظهور الحديث كنتيجة لتطور المسلمين ـ أن الأحاديث الموضوعة لا يمكن إسنادها إلى الأجيال المتأخرة وحدها، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى[2].

وهذه العبارة غامضة فإنه يفهم منها بداية أن الوضع قد ساد في العصر الإسلامي الأول بحيث لا يمكن إعزاز الوضع للأجيال المتأخرة، ولكنه يزيدها غموضاً عندما يقول «وهذه إِمَّا قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى». فكيف يكون الرسول قد وضع أحاديثَ كاذبة؟ وكيف نستسيغ أنها من عمل رجال الإسلام القدامى. فأما التساؤل الأول فإنه باطل من أساسه ولا يحتاج بطلانه إلى بيان. أما الرأي الثاني فإنه يستحق منّا وقفة لبيانه. فنحن نعلم أن الأحاديث قد وصلت إلينا عن طريق رجال الإسلام القدامى ونعني بهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وهذه الطبقات الثلاث لها من الورع والتقوى والزهد ما يمنعها من وضع أحاديث كاذبة على الرسول طبقاً للمجرى العادي للأمور. وهؤلاء الناس أوصاهم الرسول بتبليغ السنة إلى من يأتي بعدهم مع التثبت فيما يرون استناداً إلى قوله: «**نضرَّ الله اَمرءاً سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم أَدَّاها إلى مَنْ لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**». وانتشر بينهم ذلك الحديث الذي ينهى بصرامة عن الكذب عليه، وقد وصل إلينا هذا الحديث بطرق مختلفة وإضافات طفيفة خاصة كلمة «متعمداً». ونحن لا يهمنا صحة حرفية هذا الحديث ولكن الذي يعنينا في هذا المقام أن هذا الحديث قد توعد الكاذب عن الرسول بالنار وبئس القرار. وعليك أن تتخيل أيها القارئ وقعه على

(1) جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، المرجع السابق ص41.

(2) المرجع السابق، ص41.

قلوب المسلمين في ذلك الزمن القريب من الدعوة الإسلامية لتتأكد يقيناً أنه من الصعوبة بمكان الجزم بقيام أولئك الناس بوضع أحاديث ملفقة عن رسول الله. يضاف إلى ذلك أن الصحابة بعد وفاة الرسول تحوطوا عند رواية الحديث وكانوا يجيبون عن السائلين عنه بقولهم: «الحديث عن رسول الله شديد». ويقول السائب بن زيد: صحبت سعد بن مالك من المدينة إلى مكة فما سمعته يحدث عن النبي ﷺ حديثاً واحداً، خوفاً من الوقوع في خطأ لم يقصدوه، واحتياطاً منهم في دين الله[1].

وهذا الخليفة الصديق يجمع الناس بعد وفاة نبيّهم وينهاهم عن التحدث عن أحاديث رسول الله فيختلفون فيها، والناس سيكونون من بعدهم أشد اختلافاً، فلا يحدثوا عن رسول الله شيئاً ومن يسألهم عن ذلك فيقولون له «بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه»[2].

وهذا الخليفة عمر يجمع أصحاب رسول الله المنتشرين في الآفاق، ويلومهم على الأحاديث التي يتحدثون بها في الآفاق ويحبسهم عنده حتى مات، وينهى أبا هريرة عن رواية الحديث مهدداً إياه بنفيه إلى أرض دوس إذا استمر في ذلك[3].

وهذا الخليفة الثالث عثمان يرتقي المنبر ويخاطب المسلمين قائلاً: لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر، فإني لم يمنعني أن أحدث عن رسول الله ألاّ أكون أوعى أصحابه، إلاّ أني سمعته يقول: «من قال علي ما لم أقل فقد تبوأ مقعده من النار»[4].

وهذا عمر بن ميمون يقول: إنه اختلف إلى عبد الله بن مسعود سنة، فما سمعه فيها يتحدث عن رسول الله ولا يقول قال رسول الله إلا أنه حدّث ذات يوم بحديث فجرى على لسانه قال رسول الله، فعلاه الكرب حتى رأى العرق يتحدر عن جبينه[5].

فإذا تركنا ذلك كله، واطلعنا على تشديد الصحابة في قبول الأخبار، وتحري الصدق فيها، والتثبت من كل حديث يقال إنه مرفوع إلى الرسول لرأينا استحالة الوضع

(1) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، المرجع السابق، ص76.

(2) الحافظ الذهبي، تذكرة الحفاظ، في: أضواء على السنة المحمدية، محمد أبو رية، الطبعة الأولى، مطبعة دار التأليف، 1958م، ص29.

(3) المرجع السابق، ص39.

(4) المرجع السابق.

(5) المرجع السابق، ص31.

في هذا الزمن المبكر كما قال «جولدزيهر» وأثبته في كتابه. فهذا أبو بكر الصديق لا يقبل من أحد حديثاً إلاّ بشهادة من غيره أنه سمعه عن رسول الله. وقد وضع بعمله هذا أول شرط لرواية الحديث. وهذا الفاروق عمر يهدد أبا موسى الأشعري ـ عندما روى له حديث الاستئذان على أهل البيت ثلاثاً ـ وإلاّ رجع بضربه ضرباً موجعاً إذا لم يأتِ بشاهد يدلل به صحة روايته.

وهذا عمر يهدد أبا هريرة بالضرب إذا حدّث عن الرسول، فلما مات عمر حدّث أبو هريرة وأكثر في الحديث ويقول في هذا الصدد: «لو كنت أحدّث في زمان عمر مثل ما أحدثّكم لضربني بمخفقته»[1].

ونحن لا نناقض في هذا المقام صحة هذه الروايات المنسوبة إلى الخلفاء الراشدين وخاصة إلى الخليفة عمر من أنه حبس الصحابة عن التحديث أو هدد أبا هريرة بالضرب لكثرة تحديثه، لأن في ذلك خلافاً بين المؤرخين، ولكننا نستنتج منها خطل رأي جولدزيهر الذي نسب إلى هؤلاء القوم الثقات من أن الأحاديث الموضوعة من عمل رجال الإسلام القدماء. ولكن الوضع حدث بأخرة كما سيأتي بيانه في مكانه المناسب له في هذا الكتاب.

يرى «جولدزيهر» في كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» أن الحديث شمل أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية. بل قد لفّ فيه كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي. . . وأنه أخذ من العهد القديم والجديد وفلسفة اليونان وأقوال من حكم الفرس والهنود. . . الخ.

ونحن كررنا في مناسبات عديدة إصابة «جولدزيهر» بهذه العقدة العلمية التي ما فتئ يكررها في كل الدراسات الإسلامية. وذلك بإرجاع كل شيء فيها إلى العناصر الخارجية وخاصة اليهودية. ولم تسلم منه حتى الأحاديث في هذا السياق. وفي الوقت الذي لا نبتغي تكرار ردودنا عليه في هذا الصدد إلاّ أننا نود الإشارة إلى أن «جولدزيهر» يعني بالعناصر الخارجية هي التعاليم اليهودية التي تأثر بها الحديث النبوي في كثير من مناحيه فإن الأمر يحتاج منا إلى بيان شاف لدحض هذه الشبهة من أساسها بعد تتبعها تتبعاً دقيقاً من أصولها.

---

(1) المرجع السابق، ص35.

نعم يقصد «جولدزيهر» بالأحاديث التي دخلها الكثير من الآداب اليهودية والنصرانية والحكم الفلسفية هي تلك الإسرائيليات التي دخلت التفسير القرآني والأحاديث النبوية عن طريق اليهود الذين أسلموا ولكن في قلوبهم مرض آن لنا أن نفسره تفسيراً وافياً شافياً.

أشرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى ذلك الصراع الديني والسِّياسي الذي اندلع بين الرسول واليهود المقيمين بالمدينة، وتتبعنا آثاره الثقافية ومدى تأثر القرآن بالعهد القديم من عدمه، وأثبتنا أن ذلك الأثر والتأثير معدوم لاختلاف الديانتين والقوميتين في العديد من الأمور العقائدية والفكرية باستثناء عقيدة «التوحيد»، ونود أن نضيف هنا أن بعض اليهود دخلوا الإسلام خوفاً وطمعاً، ولكن قلوبهم لا تزال متعلقة بدياناتهم الأصلية وعقائدهم العنصرية، واشتهر من هؤلاء كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سبأ. واستطاع هؤلاء الثلاثة إفساد الحياة العقلية والدينية للمسلمين بإدخال الأساطير والخرافات والإسرائيليات إلى العقيدة والثقافة الإسلامية، كما حاولوا إفساد نظمه السياسية عن طريق المؤامرات والدسائس التي نجحوا في ترويجها، وما قصة عبد الله بن سبأ في هذا الصدد ببعيدة أو مجهولة. ولكن هؤلاء القوم بالرغم من ثقافتهم الضئيلة مقارنة بثقافة أسلافهم اليهود في الأصقاع الأخرى فهم كانوا أهل كتاب ومستواهم الثقافي يرتقي قليلاً عن مستوى العرب باعتبارهم أهل كتاب. وأشرنا في مبحث سابق إلى رأي ابن خلدون حولهم والتنديد بهم باعتبارهم نقلوا كثيراً من الإسرائيليات إلى التفاسير الإسلامية معتمدين في ذلك على التوراة. ونود أن نضيف هنا أن ابن خلدون أشار في موقع آخر من مقدمته «وكثيراً ما وقع للمفسرين والمؤرخين وأئمة النقل، المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًّا أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، وسيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»(1). وهكذا اتصل بعض الصحابة بوهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام، واتصل التابعون بابن جريج، وهؤلاء كانت لهم معلومات يروونها عن التوراة والإنجيل وشروحها وحواشيها، فلم ير المسلمون بأساً من أن يقصوها بجانب آيات القرآن فكانت منبعاً من منابع التضخم(2).

(1) ابن خلدون، المقدمة ج1، منشورات الأعلمي للمطبوعات، 1971م، ص7.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج2، ص139.

ولكن البأس كل البأس في أحاديث هؤلاء الناس بالخرافات والأساطير حتى يفسدوا عقول العامة من المسلمين، بل وأثروا على حكامهم وأولياء أمورهم، وحتى أدخلوا في الأحاديث من الوضع والتدليس ما إن تنوء الجبالُ بنقله ويفقد الحديث ثقته وصدقه.

فهذا كعب الأحبار يضع أحاديث لا أساس لها من الصحة ينسبها زوراً إلى التوراة كقوله: إنه وجد صفة النبي في التوراة، وادعاء كعب بأن الخليفة عمر سيموت مقتولاً بعد ثلاثة أيام وتنبيهه إياه عن ذلك وسؤال عمر له عن سبب معرفة دنو أجله، وإجابته له بأن هذا الحديث موجود في التوراة، ودهشة عمر بذلك سائلاً إياه ورود اسمه نصاً في التوراة، وتخلصه من هذا السؤال المحرج عندما أجابه: إن فيه حليته وصفاته[1]. ثم تتحقق هذه النبوة. ونحن نرى مع آخرين أن هذه النبوة لم تتحقق صدفة، ولم تشتمل التوراة على حلية عمر وصفته، ولكنها المؤامرة التي دبرتها الشعوبية للقضاء عليه والتي كان على رأسها الهرمزان وأبو لؤلؤة وكعب نفسه.

وهذا كعب ذاته أذاع في الناس مهزلة «الاستسقاء» عند انحباس المطر، قياساً على ما يفعله الإسرائيليون في الظروف المماثلة، وقد أطاعه الفاروق في فريته واستسقى للمسلمين بعم الرسول العبّاس وهو أمر لا يقبله العقل والمنطق من جهة، ولا تقبله عقيدة التوحيد من جهة أخرى، ولا تقبله التنبؤات الجوية وعوامل الأنواء والجو من جهة ثالثة. ونحن نجل الفاروق من الاستسقاء بأحد من بني البشر مهما كانت صفته، وقد تضافرت الروايات الأخرى على أنه دعا الله لإنزال الغيث ولم يستسق بالعباس وهذا أمر يتفق وما عهدناه في هذا العظيم من حسن الرأي والتدبير[2].

ولعلنا نورد ما ذكره ابن خلدون في مقدمته وهو يدحض هذه الأقوال التي يرددها المؤرخون بدون تبصر ولا روية فيقول: «ذكر الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم من المفسرين وينقلون عن عبد الله بن قلابة من الصحابة أنه خرج في طلب إبل له فوقع على مدينة «إرم ذات العماد» وحمل منها ما قدر عليه، فبلغ خبره معاوية فأحضره وقصّ عليه فبحث عن كعب الأحبار وسأله عن ذلك فقال هي إرم ذات العماد وسيدخلها رجل من المسلمين في زمانك وهو أحمر أشقر، قصير على حاجبه خال

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج5، ص2732 ـ 2733.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص92.

وعلى عنقه خال، يخرج في طلب إبل له، ثم التفت فأبصر ابن قلابة فقال: هذا والله ذلك الرجل»[1].

ويعلق ابن خلدون بفكره الثاقب وعبقريته الفذة مفنداً رأي كعب قائلاً: «وصحارى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها هي في وسط اليمن وما زال عمرانه متعاقباً والأدلاء تقص طرقه ولم ينقل عن هذه المدينة خبر، ولا ذكرها أحد من الإخباريين.. وهذه مزاعم كلها خرافات.. وحكايات أشبه بالأقاصيص الموضوعة التي هي أقرب إلى الكذب المنقولة في عداد المضحكات...»[2].

فانظر يرحمك الله إلى ابن خلدون وهو يفند آراء هؤلاء الأدعياء بالمنطق والبرهان العلميين ويرد على ترهاتهم وهم أدخلوا إلى الحديث هذه الإسرائيليات التي زعم «جولدزيهر» أنه قد احتواها ولكنه تجاهل مصدرها المشبوه لهوى في نفسه. ونحن لو روينا لك ما فعله الآخرون من وضع وتحريف للأحاديث والتفاسير لذهب بنا الاستطراف كل مذهب ولكننا نكتفي بهذه الأمثلة للبرهنة على خطل رأي «جولدزيهر» الذي زعم مدلساً أن الأحاديث تجمع كل هذا الشتات ولكنه أغفل عن ذكر مناهج المسلمين لتصفيتها من هذه الشوائب الإسرائيلية والنصرانية اللاحقة بها. ولكننا إحقاقاً للحق، وتطبيقاً للأمانة العلمية فإننا نذكر أن «جولدزيهر» قد أشار إلى ذلك في معرض حديثه كما أننا نقر بوجود العديد من الأحاديث الصحيحة مما يوافق الإسرائيليات وبعض الأمثال العامة. وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ولا شيء في هذا[3].

وأخطر مشبهات «جولدزيهر» تلك التي زعم فيها أن التأثير الأدبي للتعاليم الاعتقادية ترقى بتطور الحديث كالشرك الذي يشتم منه أن تمجيد الله غير مقصود لذاته، فالرياء والكبر نوعان من الشرك... الخ.

ونحن ننفي هذا التفسير الخطير جملة وتفصيلاً، فالوحدانية المطلقة هي الأساس الرئيس للديانة الإسلامية، وإن تمجيد الله واقتصار الربوبية عليه هو مقصود لذاته، وإن عقيدة التوحيد لم تخضع مطلقاً لنظرية تطور الحديث التي يقول بها. وإن النصوص

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص11.
(2) المرجع السابق، ص11، 12.
(3) تعليق محمد يوسف موسى على هامش «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص45.

القرآنية المتعددة صارمة وصريحة في هذا المقام فلا إشراك بالله، ولا عفو عمّن يرتكب هذه المعصية إلا بالتوبة النصوح. وإذا قلنا: إن الكبر والرياء والطغيان والأعمال المذمومة شرك، فلا نقصد من وراء ذلك أنه الشرك بالله المنصوص عليه في الآيات القرآنية، ولكنها عبارة عن تنفير المسلمين من التحلّي بهذه الخصال وذم وقدح من يتصف بها أو يمارسها علانية أو سراً، وأنها من السلوك المشين الذي لا يليق بالمسلمين الأتقياء، وأنها صفات قبيحة تنفّرُ الناس من مرتكبيها، وهكذا فإن فقهاء المسلمين عندما وصفوا مرتكبي هذه الصفات بالشرك استناداً إلى بعض الأحاديث النبوية فإنهم لم يقصدوا مطلقاً ذلك الشرك بالله ولكن ترهيباً لمرتكبيها من البعد عنها وتجنبها قدر الإمكان، وبالتالي فإن هذه العقيدة لم تتطور بتطور الحديث كما أراد «جولدزيهر» إثباته بالخصوص، ونفس الدفوع تصلح لتفنيد ما زعم أن حديث «الأعمال بالنيات» هو حديث متأخر، لأنه ثبتت صحته طبقاً للأسانيد الصحيحة والمتن الواضح، وقد خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول، وصدّق عليه السامعون وهم جمهور كبير من الصحابة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة. وخرجته معظم كتب الحديث الصحاح[1].

أشرنا إلى آراء كتاب الموسوعة الإسلامية التي يحررها المستشرقون حول هذا الموضوع واستقرأنا مادة «الحديث» التي تناولتها الموسوعة الأولى والثانية ووجدنا اختلافاً في أسماء كتابها ولكن فكرتهم عن تطور الحديث واحدة، ولا تخرج إطلاقاً عمّا أورده «جولدزيهر» حوله، بل إنهم يستشهدون به في ثنايا بحوثهم التي دبجوها حول هذا الموضوع باعتباره المصدر الأساسي الذي لا غنى عنه في دراسة هذه القضايا ويصدق ردنا على «جوبنيول وروبسون» كما صدق على «جولدزيهر» باعتبارهما مقلدين وتابعين له. ولكننا نستمر في تتبع آراء «جولدزيهر» حول نظرية تطور الحديث للرد عليها ودحضها طبقاً لما درجنا عليه.

يقول «جولدزيهر»: «إنه منذ الفتوحات الأولى فإن «المدينة» لم تستطع تقديم

---

(1) انظر صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الباب الأول، كتاب عتق ـ الباب 6، كتاب مناقب الأنصار ـ الباب 45، كتاب طلاق ـ الباب 11، كتاب إيمان ـ الباب 223، كتاب حيل ـ باب (1). صحيح مسلم كتاب إمارة رقم الحديث 155.

سنن أبي داود كتاب طلاق ـ باب 11. سنن النسائي، كتاب طهارة ـ باب 59، كتاب طلاق ـ باب 24، كتاب إيمان ـ باب 19. سنن ابن ماجه كتاب زهد ـ باب 26.

نظام ديني متكامل، والتعاليم الجديدة بدأت بالكاد بالتشكل والتكوين. . الخ»، وهذا زعم باطل فالمدينة قدمت الإسلام نظاماً متكاملاً للعبادات والمعاملات، فمنها دون القرآن وجمع ونشر في الآفاق وهو الذي يحتوي على جميع العبادات والكثير من المعاملات. ومنها انتشرت السنة التي تفسر وتوضح ما غمض أو أوجز في الكتاب. ومنها خرج أولئك الفاتحون وهم يحملون السيف في أيديهم والكتاب والسنة في قلوبهم وصدورهم. وهم الذين بصروا الناس بدينهم ودنياهم في الأقطار المفتوحة، وهم الذين نشروا الإسلام بكلِّ تعاليمه ومبادئه بينهم. وهم الذين أسسوا تلك المدارس الفقهية واللغوية لنشر الديانة الإسلامية وهم الذين ـ أقرأوا الناس القرآن وبصَّروهم بالسنن، ورأوا اختلاف القراءات وراجعوا «عثمان» ليجمع القرآن في مصحف واحد منعاً للفرقة والشقاق. وهم الذين أرسوا القواعد العلمية لتلك المدارس الفقهية التي ازدهرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فالقرآن كما أسلفنا القول كان محفوظاً متواتراً في صدورهم وبينهم، والسنة أذاعوها في الآفاق بحيث اعتمدت عليها تلك المدارس الفقهية التي لا يثبت شيء منها إلا بعد رجوعها إلى آراء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، هذا كله قبل أن تتطور الديانة الإسلامية كما زعم «جولدزيهر». ومن هنا فإننا نتساءل عن الأدلة التي استند إليها هذا الباحث الكبير من أن المدينة لم تستطع تقديم نظام ديني متكامل لأن التعاليم الجديدة بدأت بالكاد بالتشكل والتكوين؟. فهو قد أورد عبارته الخطيرة هذه دون أن يؤسسها على مرتكزات علمية صحيحة ودون أن يشير إلى المصادر والمراجع التي يستشهد بها عادة ويستخدمها بغزارة مثيرة للإعجاب.

يشير «جولدزيهر» في ثنايا بحوثه إلى ذلك النزاع الذي اندلع بين العلماء الأتقياء والأمويين. ويصور لنا حكام هذه الدولة بأنهم أجلاف غلاظ متكبرون، لا يهتمون بالرعية، ولا ينشرون بينها العلم والمعرفة حتى صارت معظم الأقطار الإسلامية لا تعرف تعاليم دينها ضارباً الأمثلة تلو الأخرى لتعزيز آرائه.

ونحن لا نشارك «جولدزيهر» في هذا الرأي الذي ذهب إليه بوصف الحكام الأمويين بهذه الصفات المشينة، وله الحق في ذلك لأنه استند إلى مصادر تاريخية إسلامية مناوئة لهم، ونحن نعلم ذلك الحذف والتعديل الذي يطرأ على التاريخ نتيجة تعاقب النظم السياسية المتباينة. ثم إن تاريخ الأمويين قد كتب إبان الدولة العباسية التي حاولت طمس آثار من سبقهم. وشوه تاريخ الأمويين نتيجة عداء العلويين المستحكم لهم. ونحن نعلم أيضاً أن مصادر التاريخ الموجودة بين أيدينا قد كتبت إبان العصر

العباسي، وبعضه الآخر كتبه مؤرخون متشيعون للبيت العلوي فتصبح معظم المثالب المنسوبة إلى الأمويين موضع شك وتساؤل لا يمكننا الركون إليها واستخدامها كمصادر محايدة لتاريخهم. ذلك أن الحكام الأمويين لم يكونوا بهذا السوء الذي وصفهم به مؤرخو العباسيين والعلويين، وهذه الشواهد التاريخية نقدمها لك داحضة لهذه الأفكار التعسفية المتحاملة.

فهذا ابن سعد يروي لنا في طبقاته عن نسك عبد الملك وتقواه قبل الخلافة ما جعل الناس يلقبونه بحمامة المسجد، حتى لقدْ سئل ابن عمر، أرأيت إذا تفانى أصحاب رسول الله من نسأل؟ فأجابهم سلوا هذا الفتى وأشار إلى عبد الملك[1].

وهذا اليعقوبي - وهو مؤرخ العلويين - يصف في تاريخه عبد الملك بعد أن استقر له الأمر، وقضى على الفتن أن ذهب حاجاً إلى مكة، دخل إليها ملبياً، وخطب في أربعة أيام في كل يوم خطبة. وكان بعض ما قاله: إنه لم يجد أحداً أقوى منه لتحمل مسؤولية المسلمين ولا أولى بها منه، لأن ابن الزبير كان يعطي مال الله كأنه يعطي ميراث أبيه، وإن عمر بن سعيد أراد الفتنة فقتله، وإنه أكرم البيت العباسي وأعاد إليه أعطياته، وإنه لما أزمع العودة قافلاً من حجه وقف على الكعبة قائلاً؛ «والله وددت أني لم أكن أحدثت فيها شيئاً، وتركت ابن الزبير وما تقلد». وإنه عندما كان ماراً بالمدينة وأغلظ لأهلها اعترضه أحدهم بالمسجد ووصفه بالكذب فكاد الناس أن يقتلوه فأمرهم بالكف عنه وأخيراً يصفه اليعقوبي بالرجولة والدهاء والعلم إلا أنه كان بخيلاً[2].

ورجل هذه صفاته لا ينطبق عليه ما ذهب إليه جولدزيهر من الجهل والغرور وعدم الاهتمام بالرعية، أما اهتمامه بالعلم والعلماء - وهو مطعن جولدزيهر كما رأيت - فقد عدد اليعقوبي الفقهاء في زمانه حتى بلغوا أربعة وثلاثين فقيهاً منهم كبار الفقهاء والمحدثين كعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وابن أبي ليلى، والشعبي، والنخعي وسيار وغيرهم. ولعمرك إن عهداً يعج بهؤلاء الفقهاء والمحدِّثين كيف يوصف حكامه بأنهم نشروا الجهل بدلاً من العلم، وآثروا لذاتهم عن تثقيف رعاياهم شعائر دينهم؟.

---

(1) نقلاً عن مصطفى السباعي، المرجع السابق، ص376.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص273 ـ 280 بتصرف كبير.

وهل أنجبت الأمة الإسلامية رجلاً مثل «معاوية» علماً وذكاءً ودهاءً وسياسة وحلماً؟ . وإذا كثر الحديث عن ابنه «يزيد» فإن الكثير من المثالب المنسوبة إليه لم تكن صحيحة ولكنها من وضع المؤرخين ذوي الميول العباسية والعلوية، وإلا ما ظنك بولي العهد يخرج من قصره ويشارك المسلمين في حصار القسطنطينية ويتعرض لأخطار الموت والأمراض وصعوبة الحياة شأنه شأن بقية المسلمين؟ . . . وإذا اتهم «يزيد» بقتل «حسين» فهل سياسة الدولة تبيح له ذلك أو لا؟ . والمرء عندما يحلل هذه الأمور يجدها لا تعدو خروج بعض الرعية على النظام القائم الذي من حقه أن يتخذ جميع الإجراءات الكفيلة بحفظ الأمن والنظام واستقرار الدولة، وفي هذا الصدد يخاطب يزيد «علي بن الحسين» حينما أوتي به مع نسوة له بعد موقعة «كربلاء» «يا علي أبوك الذي قطع رحمي، وجهل حقي، ونازعني سلطاني. . .»[1]. وانظر إليه كيف عامل هاتيك النسوة، ورق لهن، وضمهن إلى عياله. قائلاً: «قبح الله ابن مرجانة «عبد الله بن زياد» لو كانت بينكم وبينه رحم أو قرابة ما فعل هذا بكم ولا بعث بكم هكذا»[2].

وهذا «معاوية بن يزيد بن معاوية» يتولى السلطة بعد والده، ثم حينما يقترب أجله يجتمع إليه بنو أمية ويطالبونه بتسمية ولي العهد من أهل بيته فيجيبهم قائلاً: «والله ما ذقت حلاوة خلافتكم فكيف أتقلد وزرها؟ وتتعجلون أنتم حلاوتها، وأتعجل مرارتها، اللّهم إني بريء منها، متخل عنها، اللهم إني لا أجد نفراً كأهل الشورى فأجعلها إليهم ينصّبون لها من يرونه أهلاً لها. . . الخ. أتفوز بنو أمية بحلاوتها وأبوء بوزرها ومنعها أهلها؟؟. كلا، إني لبريء منها»[3].

وأخيراً من يستطيع أن ينكر فضل بني أمية في نشر الفتوحات الإسلامية من حدود الصين شرقاً إلى فرنسا غرباً؟ . وهل زادت الدولة العباسية على شيء منها؟ . ثم ماذا أصاب الأمة الإسلامية بعد انقضاء دولة بني أمية؟ . فهذا «ابن خلدون يحدثنا عن هذه النتيجة المؤلمة قائلاً: «لم يزل أمر الإسلام جميعاً دولة واحدة أيام الخلفاء الأربعة وبني أمية من بعدهم لاجتماع عصبية العرب ثم ظهر من بعد ذلك أمر الشيعة وهم الدعاة لأهل البيت، فعلت دعاة بني العباس على الأمر، واستقلوا بخلافة الملك،

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج7، ص376.

(2) المرجع السابق.

(3) المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت الطبعة الخامسة، ج3، 1983م، ص73.

ولحق الغُلُّ من بني أمية بالأندلس، فقام بأمرهم فيها من كان هناك من مواليهم ومن هرب فلم يدخلوا في دولة بني العباس، وانقسمت لذلك دولة الإسلام.. ثم انقسمت بعدئذ دولاً متفرقة.. الخ»[1].

فإذا تركنا ذلك كله، وناقشنا «جولدزيهر» حول مقولته القاضية باشتداد العداء بين الأمويين والأتقياء من المسلمين، ثم تبع ذلك وضع الأحاديث لمواجهة كل غريم خصمه، فإننا نجد الأمر خلاف ذلك، نعم اشتد العداء وبلغ مداه بين الأمويين والخوارج، واشتد بينهم وبين العلويين. ولكننا لا نلاحظ هذا العداء المستحكم بينهم وبين العلماء إلا ما يحدث طبقاً للمجرى العادي للأمور في كل زمان ومكان. ولكنه لم يتميز بخصائص محددة أدت بداهة إلى وضع الأحاديث عن رسول الله. نعم قام العديد من العلماء برواية الحديث وتدوينه، ونقده كـ «سعيد بن المسيب، وأبي بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم مولى عبد الله بن عمر، ونافع مولى ابن عمر، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، والزهري، وعطاء والشعبي» وغيرهم. ولم نقرأ في كتب التاريخ حصول خلاف بينهم وبين حكام الدولة الأموية باستثناء «الحسن البصري» الذي عارض نظام الوراثة الأموي، وكان جولدزيهر على حق في هذا المثال. أما بالنسبة لـ«سعيد بن المسيب» فإنه قد اختلف مع «عبد الملك بن مروان» عندما طلب منه البيعة لابنه الوليد ثم سليمان من بعده بدلاً من أخيه عبد العزيز، ومعارضة سعيد لذلك بقوله: إن رسول الله نهى عن بيعتين في وقت واحد[2]. ولم تكن لهذه الحادثة ذيول أخرى نستنتج منها تنكيل الأمويين بأتقياء المسلمين.

ولكن الذي لا ننكره اشتداد الخلاف بين الأمويين وبين زعماء الخوارج والعلويين، وهو خلاف عقائدي سياسي مذهبي، تعرضت فيه الأطراف المتنازعة إلى صراع على السلطة شديد، واستخدمت فيه العلم والثقافة والأحاديث ثم السلاح أيضاً. وهو أمر طبيعي تفرضه طبيعة الصراع السياسي في كل زمان وفي كل مكان.

ولعل أخطر ما سطّره «جولدزيهر» في هذا الخصوص اتهامه لعلماء المسلمين بوضع الأحاديث التي رأوها مرغوباً فيها، ولا تتنافى والروح الإسلامي، وبرروا ذلك

---

(1) ابن خلدون، كتاب العبر، المرجع السابق، ج3، ص170.

(2) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص377.

أمام ضمائرهم بأنهم إنما يفعلون ذلك من أجل محاربة الإلحاد والطغيان والبعد عن سنن الدين.

وهذا الاتهام الخطير مردود من عدة جوانب منها: أن العلماء الأتقياء هم أبعد خلق الله عن وضع أحاديث مزورة عن رسول الله، وهم حديثو عهد بالصحابة والتابعين الذين يتشددون في هذه الأمور تشدداً صارماً، وما عهدوا عنهم من التحري والتقصي عن الأحاديث الصحيحة خشية الرواية عن رسول الله بالخطأ، ورأينا أيضاً آنفاً عزف العديدين منهم عن رواية الأحاديث والتحدث بها خشية التحريف فيها. ورأينا مناهجهم في تحري الصحة والدقة في رواية الأحاديث وتدوينها، واستعظام شأن وضع الأحاديث المدلّسة على الرسول خشية تبوُّئهم مقاعد في النار. وهذه الأمور مجتمعة تجعلنا نعتقد جازمين ـ طبقاً لنفسية وورع أولئك الناس من ذلك الزمان ـ أنهم لا يخترعون الأحاديث عن رسول الله حتى ولو كانت من أجل الترغيب أو الترهيب أو كانت من أجل مكافحة الظلم والطغيان. ومنها: أن «جولدزيهر» لم يأت بدليل واحد يثبت به صحة استنتاجاته، وكل ما ذكره أن الوضع اتخذ سمة المدح لآل بيت الرسول دون الهجوم المباشر على الأمويين. وهذا الرأي لا يستقيم ومقدمة كلامه، فالوضع إذاً لم يوجه ضد الأمويين مباشرة، والمقاومة كانت سلبية طالما انصب الوضع على مدح آل بيت الرسول. ولكن ما أدلته في الحالة الثانية أيضاً؟. نعم لقد بلغ الوضع مداه في القرنين الثاني والثالث الهجريين كما تدل على ذلك أسماء الوضاعين التي أوردتها كتب الموضوعات وكتب الضعفاء. ووضع بعض الشيعة أحاديث في فضل عليّ والطعن في معاوية[1]. كما وضع بعض خصوم الشيعة أحاديث في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية رداً على من ينتقص منهم، وعندما كثر سبّ الصحابة وضعت أحاديث في فضل الصحابة جميعاً أو في فضل جمع منهم. وهذه الأحاديث تعكس الصراع الفكري والسياسي بين الأحزاب المختلفة، ولكنها لم توضع مطلقاً من قِبَلِ العلماء التقاة الذين عناهم جولدزيهر في كتابه. ودليلنا على ذلك أن الفقهاء التقاة قد حذروا من هذه الأحاديث الموضوعة مثل أبي حنيفة، وعبد الله بن المبارك، ومالك، وشريك بن عبد الله، ويزيد بن هارون والشافعي[2]. ومنها: أن اتهام جولدزيهر لعلماء المدينة

---

(1) ابن تيمية، المنتقى في منهاج الاعتدال، ص 313، ذكره الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه «بحوث في تاريخ السنة المشرفة» ط3، مؤسسة الرسالة، 1975م، هامش ص22.

(2) المرجع السابق، ص23.

بوضع أحاديث ضد الأمويين بصورة غير مباشرة تحتاج إلى بيان. فهل كان علماء المسلمين موجودون بالمدينة فقط؟. ألم يكن هنالك علماء آخرون في الأقطار الإسلامية الأخرى كدمشق والكوفة والبصرة ومصر وغيرها من الأقطار؟. وهل شارك هؤلاء العلماء ما ذهب إليه علماء المدينة في وضع أحاديث مدلسة عن رسول الله؟ وما الدلائل العلمية التي تثبت هذه الاستنتاجات؟. وكيف يستقيم رأي جولدزيهر هذا ونحن نعلم شهادة علماء المقاطعات الإسلامية الأخرى على ورع وتقوى علماء الحجاز واعترافهم بأن الأحاديث المروية عنهم هي أصدق الأحاديث وأكثرها مدعاة إلى الثقة والاعتبار؟. ومنها: أنه وإن كانت هناك أحاديث وضعت في مدح آل البيت فإن العديد منها كان صحيحاً حيث شملت مدح بعض الصحابة والأتقياء الآخرين. ولكن المدح الخارج عن المألوف تصدى له علماء السنة وفندوا الأحاديث المروجة لهذه الخصال التي يتمتع بها أهل البيت بمناسبة أو بدون مناسبة، بل إن علماء المسلمين ندّدوا بمنهج الشيعة في رواية الأحاديث الذي لا يعترف إلا بالأحاديث المروية عن علي وآله وطرحه ما عداه من الرواة الثقات، وهو أمر قاومه علماء السنة مقاومة ضارية حتى النهاية، والغريب في ذلك كله أنه لو كان رأي «جولدزيهر» صحيحاً لتضافرت جهود علماء السنة والشيعة في وضع الأحاديث التي تمجد آل البيت النبوي، ولكن عكس ذلك قد حصل تماماً عندما تصدى الأولون لنقد علماء الشيعة وأبانوا عن كذبهم وتدليسهم في الأحاديث الموضوعة لمصلحة من ينتمون إليه.

ويذهب «جولدزيهر» لتعزيز نظريته القائلة بتطور الأحاديث النبوية طبقاً لتطور المجتمع الإسلامي إلى القول: إن السلطات الأموية لم تقف مكتوفة الأيدي أمام ظاهرة وضع الأحاديث ضدها، بل إنها قامت بنفسها بوضع أحاديث أوعزت إلى أنصارها بوضعها لتعزيز موقفها وإضفاء الشرعية على تصرفاتها.

ونحن نرى أن هذه النظرية تحتاج إلى بيان من قائلها. فأما كتب الحديث الموجودة بين أيدينا بسندها ومتنها فهي خالية من هذا الاتهام الموجه للأمويين، أما ما نقله «جولدزيهر» عن الطبري في توجيه معاوية للمغيرة بسبّ أصحاب عليّ والاضطهاد لأحاديثهم... الخ» فإن ما أورده الطبري بالخصوص لا يتماشى وما نقله جولدزيهر لفظاً ومعنى. وها نحن ننقل إليك ما أورده الطبري بالخصوص.

تحدث الطبري عن أحداث سنة إحدى وخمسين وما جرى فيها من الوقائع

قائلاً: «إن معاوية لما ولى المغيرة بن شعبة ولاية الكوفة استدعاه إليه وأوصاه بأشياء كثيرة تركها اعتماداً على بصره وحسن تقديره للأمور ليرى فيها رأيه، ولكنه أوصاه بخصلة لم يتركها لنفاذ بصره وهي: «لا تحجم عن شتم علي وذمّه، والترحم على عثمان والاستغفار له، والعيب على أصحاب عليّ والإقصاء لهم وترك الاستماع منهم، وبإطراء شيعة عثمان رضوان الله عليه والإدناء لهم والاستماع منهم»[1].

هكذا بمقابلة نص جولدزيهر بهذا النص الذي أوردناه لك يتضح اختلاف المعاني في هذه المقولة. وكل ما نفهمه من رواية الطبري التي أشرنا إليها العيب على أصحاب عليّ وترك الاستماع منهم. ونحن لا نفهم من العبارة الأخيرة إلا نبذ أنصار علي وعدم الإصغاء إلى مطالبهم، وعدم الاهتمام بهم. ولكن لو ذهبنا إلى أبعد من ذلك وفهمنا من عبارة «ترك الاستماع منهم» وهو عدم الثقة برواياتهم للأحاديث التي يرفعونها إلى الرسول، فإننا لا نتعدى عدم اعتماد الأحاديث المروية عنهم، وليس كما ذهب إلى ذلك «جولدزيهر» «وتضطهد أحاديثهم». وقد شرحها «جولدزيهر» في كتابه «كمصادر لنقل السنة». وهذا الاستنتاج الذي أورده ليس صحيحاً، وما على القارئ إلا التأمل في النصين لاستظهار الحقيقة طبقاً لفهمه وجودة قريحته.

ثم يتعرض جولدزيهر لواقعة استغلال «عبد الملك بن مروان» لابن شهاب الزهري لكي يضع له حديثاً يبيح فيه للمسلمين الحج إلى بيت المقدس بدلاً من الكعبة التي كانت تحت سلطة «عبد الله بن الزبير».

اعتمد «جولدزيهر» في إيراد هذه الواقعة على اليعقوبي الذي أشار إلى هذه الحادثة في تاريخه قائلاً: «ومنع عبد الملك أهل الشام من الحج، وذلك أن ابن الزبير كان يأخذهم إذا حجوا بالبيعة، فلما رأى عبد الملك ذلك منعهم من الخروج إلى مكة، فضجّ الناس وقالوا: يمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا. فقال لهم: هذا ابن شهاب الزهري يحدثكم أن رسول الله قال: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام المسجد الحرام، وهذه الصخرة التي يروى أن رسول الله وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء تقوم لكم مقام الكعبة، فبنى على الصخرة قبة، وعلق عليها ستور الديباج،

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، القسم الثاني، رقم «7» ص112.

وأقام لها سدنة، وأخذ الناس بأن يطوفوا حولها كما يطوفون حول الكعبة، وأقام بذلك أيام بني أمية»[1].

ونحن نورد لك على هذه القصة مطاعن عدة؛ منها أن اليعقوبي قد تفرد وحده بروايتها خلافاً لبقية المؤرخين، وهو ليس ثقة في هذه المسائل المتعلقة بالتنديد بالأمويين لأن عاطفته دوماً مع العلويين، ويعتبره المؤرخون من مؤرخي الشيعة، المدافع عن حقوقهم، المظهر لحسناتهم، المادح لخصالهم، الراد على مثالبهم. ولو كانت هذه الرواية صحيحة لاشتهرت لدى بقية المؤرخين. ومنها: أن الذي بنى قبة الصخرة هو الوليد بن عبد الملك وليس والده كما ذهب إلى ذلك اليعقوبي الذي استدل به «جولدزيهر» في وضع الأحاديث لمصلحة الأمويين. ولو كان لهذه الواقعة أثر حقيقي لما أهملها بقية المؤرخين نظراً لأهمية هذا الحدث الذي يغير في إحدى قواعد الإسلام الأساسية. ولم يكن هناك استثناء إلاّ «الدميري» في حيوانه الذي ذكر أن قبة الصخرة بناها «عبد الملك» وكان الناس يقفون عندها يوم عرفة[2]. ومنها: أن الزهري ولد عام إحدى وخمسين أو ثمان وخمسين، وكان مقتل «عبد الله بن الزبير» سنة ثلاث وسبعين، فيكون عمر الزهري حينذاك على الرواية الأولى اثنين وعشرين عاماً، وعلى الثانية خمسة عشر، وليس من المعقول أن يروي الناس أحاديث عن الزهري وهو في هذه السن اليافعة[3]. ومنها: أن المؤرخين رجَّحوا على أن أول لقاء تم بين الزهري وعبد الملك كان سنة ثمانين أو اثنتين وثمانين ومقتل ابن الزبير كان سنة ثلاث وسبعين، وأصبحت مكة تابعة لعبد الملك منذ ذلك التاريخ، وبالتالي فهو ليس في حاجة إلى وضع الحديث لتغيير الحج من مكة إلى بيت المقدس طالما كانت مكة مأمونة وتابعة لسلطانه. ومنها: أن هذا الحديث روته كتب السنة كلها، وروي من طرق مختلفة عن طريق الزهري، فهو إذاً لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل إن ابن تيمية صدقه وهو المعروف عنه إنكاره زيارة القبور، وبذلك فإن هذا الحديث يكون مستفيضاً فتُلقِّيَ بالقبول، وأجمع أهل العلم على صحته[4].

---

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص261.
(2) أورده مصطفى السباعي في كتابه المنوه عنه، ص399.
(3) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص400.
(4) المرجع السابق، ص401.

أما واقعة استخدام الزهري كوسيلة وأداة لوضع الأحاديث من قِبَلِ الأمراء الأمويين وخاصة مسألة إجازته للوليد بن إبراهيم أحاديث زعم أنه رواها عنه وأجازها له دون تردد، فإن الأستاذ «مصطفى السباعي» يرد عليها بما يناقضها وينفيها جملة وتفصيلاً، وحلل هذه الواقعة على فرض صحتها بأن إبراهيم قد عرض على شيخه الزهري صحيفة سمعها منه وهو ما يطلق عليه في اصطلاح المحدثين بـ «المناولة» وأنه أجاز له رواية الأحاديث المدوَّنة في تلك الصحيفة بعد أن تأملها واطلع عليها. وإن ادعاء «جولدزيهر» بأن الزهري وافق على أحاديث تلك الصحيفة دون تردد ـ مع ما فيها من وضع ـ فهو قول لا يتناسب ومكانة الزهري الدينية والخلقية وما ذاع عنه من سمعة حسنة في جميع الأقطار الإسلامية. ويذكر الأستاذ السباعي أن إبراهيم هذا لم ترو له كتب السنة عندنا شيئاً. ولم تذكره كتب الجرح والتعديل، لا في الثقات ولا في الضعفاء والمتروكين. . . الخ[1].

ويستدل جولدزيهر بعدم استطاعة الزهري وأمثاله معارضة السلطة الحاكمة الأموية، بالرغم من ورعه وتقواه أن صرح ذات يوم بأن الأمراء أكرهوه على كتابة الأحاديث.

ونحن نعلم أن الصحابة والتابعين لا يكتبون الأحاديث ولكنهم كانوا يؤدونها لفظاً ويأخذونها حفظاً. وعندما تولى عمر بن عبد العزيز أمر المسلمين أمر بتدوين الأحاديث خوفاً عليها من الضياع بعد موت العلماء، وعهد بذلك إلى أبي بكر بن حزم. ولكن المنية عاجلته فلم يتقدم هذا المشروع كثيراً بعد وفاته حتى زمن خلافة هشام، ولكن يبدو أن الزهري استمر في تدوين الأحاديث وكتابتها منذ ذلك الوقت وذلك استناداً إلى رواية الحافظ ابن حجر في كتابه «تقييد العلم»، ولرواية ابن عساكر أيضاً الذي ذكر في كتابه: «إن أول من دوّن العلم وكتبه ابن شهاب»[2].

وعندما تولى هشام الخلافة، واتصل بالزهري، وجعله مربياً لولديه ـ وليس لولي عهده كما قال جولدزيهر خطأ ـ فطلب منه هشام كتابة الأحاديث لأولاده وإملاءها عليهم فأملى عليهم أربعمئة حديث، ثم خرج من عند هشام كما يقول ابن عساكر وقال بأعلى صوته: «أيها الناس إنا كنا منعناكم أمراً قد بذلناه الآن لهؤلاء، وإن

(1) المرجع السابق، ص404.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج1، ص73.

هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث فتعالوا حتى أحدثكم بها فحدثهم بالأربعمئة حديث».

والخلاف بين ما ذكره جولدزيهر وما أثبته ابن عساكر وابن سعد، أن الأول فسر عبارة «أكرهنا عليها هؤلاء الأمراء» بقوله «معناه أن هؤلاء الأمراء أكرهوا الناس على كتابة أحاديث»[1]. فاستنتج منها أن الأمراء أكرهوا الناس على وضع الأحاديث. بينما قصد الآخران ـ ابن عساكر وابن سعد ـ أن الأمراء أكرهوا الزهري ومن في حكمه بتدوين الأحاديث، أي بكتابتها لا بوضعها.

وفي هذا المعنى أيضاً يقول الأستاذ «محمود أبو رية»: «إن حركة التدوين قد فترت بعد موت عمر بن عبد العزيز إلى أن تولى هشام بن عبد الملك سنة 105هـ فجدّ في هذا الأمر وحث ابن شهاب الزهري ـ بل قالوا: إنه أكرهه ـ على تدوين الحديث لأنهم كانوا يكرهون كتابته، ولكن لم تلبث هذه الكراهية أن صارت رضا ولم يلبث ابن شهاب أن صار حظياً عند هشام فحجّ معه وجعله معلم أولاده...»[2].

وبالرغم من التعريض الواضح بالزهري من قِبَلِ أبي ريَّة فإن روايته يفهم منها أن هشاماً أكره الزهري على كتابة الحديث وتدوينه، لا على وضعه والتدليس فيه على الرسول خلافاً إلى ما ذهب إليه جولدزيهر في تحليله.

ولعل أخطر التهم التي يوجهها «جولدزيهر» للحكام الأمويين بوضعهم أحاديث لم تقتصر على إسناد مكانتهم السياسية ولكنها تعدتها إلى الناحية الدينية في أمور العبادات التي لا تتفق مع ما يراه أهل المدينة كخطبة الجمعة، وخطبة الخلفاء جلوساً بعد أن كانت خطبهم تؤدَّى وقوفاً، وإن خطبة العيد كانت تتبع الصلاة فغير الأمويون من ذلك.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن معظم الأفعال التي يرى جولدزيهر أن الحكام الأمويين قد ارتكبوها هي مخالفة لتعاليم الدين الحقيقية ليست كذلك. ونحن نعلم أن إجراءات الأمن والسلامة للحكام ورؤساء الدول تقتضي تحويراً في الكثير من المسائل العادية حتى يمكن تقديم أكبر محافظة وحماية لأرواح هؤلاء الناس من اعتداءات

---

(1) Goldziher, E.T.I, op. cit, p.47.

(2) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص225.

متوقعة ربما يتعرضون لها. فمعاوية عمل المقصورة في المسجد ووضع الحرس على رأسه وقت الصلاة لمنع اعتداء متوقع قد يقع عليه وذلك بعد محاولة قتله من قِبَل أحد الخوارج. وأنه خطب خطبة العيد قبل الصلاة وذلك لأن الناس إذا صلّوا، انصرفوا لئلا يسمعوا لعن عليّ، فقدم معاوية الخطبة قبل الصلاة[1]. أما تغييره المنبر، فلأن المصلين قد كثروا ويقتضي الأمر زيادة علوّه حتى يتمكن من الإشراف على الناس لسماع خطبته وليس هذا مخالفاً للدين في شيء. أما الجلوس في الخطبة الثانية فإنه وإن كان تغييراً في شكل العبادة ولكنه ليس تغييراً في موضوعها، والقرآن الكريم لم ينص على كيفيتها، والسنة الصحيحة لم تنص على كيفية تطبيقها، ومخالفة عمل الرسول في هذه الجزئية لم تكن من الأمور التعبدية الخطيرة التي لا يجب علينا التنكب عنها خاصة إذا كانت هناك ظروف تقتضي هذا التغيير. فمعاوية الذي غير هذا التقليد كان له ما يبرره عندما كثر لحمه وشحمه فلم يعد يستطيع الوقوف كثيراً فخطب قاعداً، وليس الأمر تكبراً واحتقاراً للرعية المسلمة كما قال جولدزيهر.

ونحن لو تتبعنا كل ما قاله «جولدزيهر» في تطور الحديث عند المسلمين في الأزمنة الأولى لما انتهينا، ويكفينا إيراد العديد من الشواهد التي تدل إما على عدم فهمه لبعض الأمور فهماً جيداً فجاءت استنتاجاته خاطئة. وإمّا تعمُّداً لسوء الفهم لأمر في نفسه فجاءت نتائجه باطلة.

فإذا تركنا جولدزيهر ـ مؤقتاً ـ وفحصنا ما سطره «شاخت» حول تطور الحديث في القرون الإسلامية الأولى، لوجدنا أن فكرتهما واحدة وإن اختلف العرض والتحليل. فالمستشرق الألماني «شاخت» يعطي السنة مفهوماً قبل الإمام «الشافعي» يخالف ما تعارف عليه المسلمون. فهو يراها ـ أي السنة ـ قبل الشافعي لا ترتبط ضرورة بالنبي، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصوراً ـ التي كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف. فكانت على قدم المساواة مع ما كان يجري عليه العمل من عاداتهم، أو كانت تأخذ بهم عامتهم على وجه العموم.

ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فنحن وإن كنا نوافق على مفاهيم «السنة» المختلفة عبر العصور، والمراد بها حسب التطور الذي ساد الحقبة الإسلامية الأولى، إلا أن

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص223.

السنة منذ زمن الرسول يُراد بها طريقته وسيرته وَخَلْقُهُ وخُلُقُهُ وكل ما يتعلق به. وأنها أصبحت في النهاية عبارة عن أقواله وأفعاله وتقريراته. وقد استقرت هذه المفاهيم منذ البداية ولم تتعرض للتطور والتجديد طبقاً لضرورات الحياة الإسلامية العقلية أو السياسية أو الاجتماعية. ذلك أن مفهوم سنة الأولين أي عاداتهم وتقاليدهم وما يقوم به آباؤهم وأجدادهم قصد به ما كان الجاهليون متعارفين عليه قبل الإسلام. أما أن «الشافعي» هو أول فقيه إسلامي حدد السنة بأنها المثل في سلوك النبي فهذا ليس صحيحاً من الناحية الواقعية والتاريخية. مع إقرارنا أن لفظ السنة العادي وليس الاصطلاحي أريد به في تلك الأزمان آثار الصحابة والتابعين ولكن حجية السنة باعتبارها مصدراً تشريعياً تأتي في المرتبة بعد القرآن أمراً مقطوعاً به، منذ الزمن الإسلامي المبكر، ولم تكتسب السنة هذه المكانة بعد الإمام الشافعي أبداً. أما بالنسبة لآثار وآراء السابقين من الفقهاء فإنها كانت تمثل هي الأخرى امتداداً للتراث التشريعي والفقه الإسلامي لا مناص لنا من الاعتراف بها والإقرار بأهميتها.

أما ما ذهب إليه «شاخت» من القول: إن نظرية السنة القديمة كانت تقدم أحاديث الرسول غير أنها كانت تضعها هي وآثار الصحابة والتابعين في منزلة واحدة مع تفسير تلك الأحاديث على ضوء الأعراف المستقرة في البيئة الإسلامية الأولى. فإن هذا الرأي فاسد من أساسه، لأن المسلمين لم يضعوا يوماً وفي أي زمان ومكان آثار الصحابة والتابعين في منزلة مساوية للسنة النبوية، لأن الأحاديث النبوية هي الأصل وقد استمدت شرعيتها باعتبارها موحى بها إلى الرسول شأنها في ذلك شأن القرآن، ثم إنها أسبق في الترتيب الزمني من آثار السابقين. فالحديث هو الحكم على الآثار اللاحقة وليس عكس ما ذهب إليه «شاخت» في نظريته.

وعندما عالج «شاخت» الفقه الإسلامي في كتابه الذائع الصيت «أصول الشريعة المحمدية» والذي أحدث دوياً واسعاً في الدوائر العلمية الغربية، فقد تطرق إلى تطور السنة في معرض حديثه عن تطور الفقه في العصور الإسلامية الأولى. وهو يرى أن الأحاديث المروية عن الرسول قبل نشأة المدارس الفقهية هي أحاديث موضوعة، وأن الاعتماد على الأسانيد لوحدها لا يكفي للتثبت من صحة تلك الأحاديث، لأن أكبر جزء من تلك الأسانيد اعتباطي، ومعلوم لدى الجميع ـ حسب قوله ـ أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث

الهجري. . . وهذه الأسانيد غالباً لا تجد من يعتني بها. . . وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد[1].

ويرى شاخت في مبحث آخر من كتابه المشار إليه أن جميع المدارس الفقهية القديمة فضلاً عن أهل الكلام قد عارضت السنة وقاومتها كعنصر جديد دخيل في مجال فقههم. وقد ناضل «الشافعي» بحزم ليجعل لها المكانة الرفيعة في التشريع وللاعتراف بها كمصدر للتشريع، وعندما أحرزت هذه الإجراءات بعض النجاح أصبح من الصعب على هذه المدارس الفقهية القديمة الوقوف أمام هذا المدّ المتنامي للسنة المرفوعة إلى النبي[2].

ويخترع «شاخت» منهجاً جديداً لمعرفة الأحاديث الصحيحة من الموضوعة لإثبات نظرية تطور الحديث فيقول: «إن أحسن طريقة لإثبات أن حديثاً ما لم يكن له وجود في فترة معينة، هو إثبات أن الفقهاء لم يستخدموه في جدالهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لا بد منه إن كان الحديث موجوداً»[3].

ويقدم «شاخت» الأمثلة والبراهين والإحصائيات التي حاول من خلالها التدليل على أن المدارس الفقهية القديمة كانت تعتمد على الآثار أكثر من اعتمادها على الأحاديث النبوية[4].

وعند حديثه عن المدارس الفقهية القديمة والتي يصنفها بالمدارس العراقية والمدنية والسورية فإن «شاخت» يرى أن المدرسة العراقية ـ وهي مدرسة الرأي ـ تتبع في منهجها إنزال السنة النبوية في المنزلة الثانية بعد آثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة عليها معززاً رأيه وذلك بإيراده مقاطع من كلام «الشافعي» الذي يطلق على أتباع هذه المدرسة أنهم يزعمون بعدم مخالفة الواحد من أصحاب النبي ﷺ وقد خالفوا حكم عمر، ويزعمون أنهم لا يقبلون من أحد ترك القياس وقد تركوه وقالوا فيه قولاً متناقضاً[5].

---

(1) Schacht, Origins, op. cit, p.163.

(2) بتصرف كبير .Ibid, p.57

(3) Ibid, p.140.

(4) Ibid, p.22.

(5) Ibid, p.29.

أما بالنسبة إلى مدرسة المدينة فيقول «شاخت» عنها: إنها قد استعملت السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام لكنها تجاهلتها في أحوال كثيرة، وإنهم كانوا يعتمدون على عمل أهل المدينة أكثر من اهتمامهم بـ«السنة الحية». وقد هاجم «الشافعي» هذه المدرسة حول هذه النقطة حيث كانت هذه المدرسة تعتمد على العمل وتبني عليه استدلالاتها قبل الإمام الشافعي[1].

وفي حديثه عن تطور الحديث يرى «شاخت» أن العمل قد وجد في أول الأمر، والحديث النبوي وجد بعد ذلك، مستدلاً في ذلك برأي ابن القاسم في «مدونته» حيث يصوب هذا الأخير مذهب أهل المدينة قائلاً: «قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقاً ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصحبه عمل» وهنا يستدل ابن القاسم ببعض الأمثلة من حديث النبي وأقوال الصحابة، لم تشتد ولم تقو عملاً بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال[2].

ولكي يؤكد «شاخت» صحة نظريته القائلة بتطور الحديث فإنه يورد مثالاً مروياً عن إبراهيم النخعي مفاده أن الدعاء على الأعداء السياسيين في أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي ﷺ بفترة وكان ذلك في عهد معاوية. ويؤكد هذا المعنى مشيراً إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي وأبي بكر وعمر في الموضوع، إذاً فالحديث الذي يذكر قنوت النبي ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لا بد من أنه قد وجد بعد إبراهيم[3].

ولكي يبرهن «شاخت» بأن هناك أحاديث وضعت على النبي زوراً يقول: كان الناس يزعمون أن آراء الصحابة تتفق مع أحكام رسول الله، وقد سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لا أعرف فيها شيئاً عن رسول الله، فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع، فأعطى رأيه في تلك القضية المطروحة، فقال رجل من حلقته: إن رسول الله قضى بمثله في تلك الحالة، ففرح ابن مسعود بذلك فرحاً شديداً بحيث اتفق رأيه مع رأي

---

(1) Ibid, p.62.

(2) Ibid, p.63.

(3) Ibid, p.60.

الرسول في هذه القضية. واستنتج شاخت من هذه القضية تساوي الآثار المروية عن الصحابة مع أحاديث الرسول ﷺ، بل إن أحاديث الرسول يمكن شرحها على ضوء آثار الصحابة[1].

وأخيراً يشير «شاخت» إلى الإمام الأوزاعي الذي قال عنه: إن كل ما يجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي ﷺ، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا. ويتفق في صيغة هذا مع العراقيين[2].

ونحن قد أجملنا لك موجزاً من آراء شاخت حول تطور السنة في العصور الإسلامية الأولى، ونحاول أن نرد عليها طبقاً لما درجنا عليه في المباحث السابقة فنقول: إن ما ذكره شاخت بأن أكبر جزء من الأسانيد اعتباطي... الخ هو رأي غير صحيح من عدة أوجه منها: إن مسائل الفقه وما يرافقها من جدال وتحليل تنصبُّ عادة على استنباط المسائل الفقهية من أدلتها التشريعية، ولا يعتني الباحثون فيها بصحة الأسانيد وتتبعها، بل إن الفقيه يشير باقتضاب إلى الحديث الذي يريد الاعتماد عليه في تحقيق المسألة المعروضة عليه وهو في الغالب لا يهتم بالأسانيد التي روت الحديث. ومنها: إن هذه الأسانيد لم توضع بأخرة لنصرة حزب على آخر طبقاً للأهواء السياسية المختلفة. ولكن رواتها تتبعوا هذه الأسانيد للتحقق من صحة الأحاديث المرفوعة إلى النبي، ووضع المسلمون لها معايير علمية دقيقة أطلقوا عليها علم الجرح والتعديل للتثبت من عدالة الراوي وصدقه وأمانته. ونحن نقتصر في هذا السياق على هذا الرد المقتضب على ما ذهب إليه «شاخت» حول الأسانيد لأننا سنعود إلى دراستها في مبحث مستقل في ثنايا هذا الكتاب.

أمَّا قول «شاخت»: إن جميع المدارس الفقهية القديمة قاومت السنة وعارضتها كعنصر جديد دخيل على فقههم حتى قاوم الشافعي هذا الاتجاه وجعل لها مكانة سامية في التشريع.. الخ فإن هذا القول هو الآخر مردود من عدة نواحٍ: منها: أن المدارس الفقهية الإسلامية القديمة منها أو الحديثة لم تقاوم السنة النبويّة، وتعترف بمكانتها التشريعية قبل نضال الإمام الشافعي عنها ولم تكن تقدم آثار الصحابة عليها. لأن السنة

(1) Ibid, p.29.

(2) Ibid, pp: 72-73.

النبوية أخذت مكانتها التشريعية العالمية منذ زمن الرسول وزمن الخلفاء الراشدين وذلك استناداً إلى الآيات القرآنية العديدة التي تضع السنة في مرتبة مقارنة للقرآن باعتبارها كلاماً موحى به إلى الرسول شأنها شأن القرآن، وأن الفقهاء قد اعترفوا بآثار الصحابة باعتبارها أعمالاً وسنناً لهم كانت موافقة لسنة الرسول وأحاديثه الصحيحة. وأن الشافعي عندما نعى على تلك المدارس الفقهية عدم اهتمامها بالسنة فإنه لا يقصد تغليب تلك المدارس لآثار الصحابة عليها ولكنه اعترض عليها لأنها تركت عدة أحاديث هنا وهناك لم تأخذ بها وهذا هو سبب نعيه عليها.

وعلى نفس المنوال اتهم «شاخت» المدرسة العراقية التي رآها قد أنزلت بالسنة المنزلة الثانية مقابلةً بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطى الهيمنة. وقد استند «شاخت» في هذه الفرضية إلى عدم مخالفة الأحناف لآثار الصحابة، وهذا القول لا يعني بالضرورة أن هذه الآثار هي بمنزلة أحاديث الرسول أو مساوية لها في القيمة ناهيك بتفضيلها أو هيمنتها عليها كما يقول شاخت. بل إن فقهاء العراق يقولون في كتبهم الفقهية «لا حجة في أحد مع النبي ﷺ»[1]. ثم إن «شاخت» لم يقدم لنا الإحصائيات العلمية التي تثبت مخالفة المدرسة العراقية للسنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية التي عالجوها كما فعل عندما أراد البرهنة على أن المدارس الفقهية القديمة قد اعتمدت على الآثار أكثر من اعتمادها على الأحاديث النبوية[2].

أما قول «شاخت» حول ما نسب إلى موقف أهل السنة النبوية من أنهم تجاهلوا استخدام السنة في أحوال كثيرة، وأنهم يفضلون العمل عليها خاصة قبل ظهور الإمام الشافعي، فإن هذا القول تدحضه الأدلة العلمية المقنعة. فالمدينة أطلق عليها دار السنة لاهتمامها به منذ البداية، ولاستقرار مدرسة الحديث فيها وهي المعارضة لمدرسة الرأي العراقية. ولأن الإمام مالكاً فقيه المدينة وعالمها ألف موطأه فيها وقد اشتمل على 822 حديثاً فكيف يقول «شاخت» : إن أهل المدينة يتركون الأحاديث إلى العمل ويهملونها غالباً؟ ـ حسب قوله ـ ونحن لم نر ذلك في أي مصدر سوى ما قرره مالك من تركه ثلاثة أحاديث فقط من تلك المجموعة الضخمة التي جمعها في الموطأ لأنها لم تصح عنده. وكيف يستقيم رأي شاخت ومالك ذكر في الموطأ الحديث المرفوع إلى النبي

(1) الشافعي، الأم ج7 ص 292، أبو يوسف، الخراج ص58، 60، 61، 76، 89.

(2) Schacht, origins, op. cit, p.22.

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»[1]. ثم إن أهل المدينة لا يتركون الأحاديث الصحيحة لعملهم. ولكنهم يفرقون بين إجماع أهل المدينة بصورة خاصة وبين عملهم بصورة أعم، فإجماعهم هو من عملهم وليس العكس صحيحاً، إذ إن كثيراً من أعمالهم لم تكن من إجماع فقهائهم. فإن بعض المسائل المختلف عليها، وبخاصة ما يتصل بالمعاملات، أصبحت من عمل أهل المدينة نتيجة للسلطة القضائية فيها إذا اختارت رأياً من آراء فقهاء المدينة فطبقه في العمل، ولكن بعض هذه المسائل، وبخاصة ما يتصل منها بالعبادات، وهو مما لا يدخل تحت سلطان السلطة القضائية، أصبح من أعمالهم الشائعة نتيجة لسلطان الفقهاء الاجتماعي إذ طبقوا هذه المسائل على أنفسهم، وأخذها الناس عنهم[2].

إن «شاخت» اعتمد في نظريته الآنف بيانها من اعتماد المدارس الفقهية القديمة ـ ويقصد بها مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة ومدرسة الأوزاعي ـ على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله على ما قاله صالح بن كيسان، قال معمر: أخبرني صالح بن كيسان قال: «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن. قال: وكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ قال ثم قال: نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة، قال، قلت: إنه ليس بسنة فلا نكتبه. قال: فكتب ولم أكتب فأنجح وضيّعت»، ويقول الشيخ الأعظمي في رده على «شاخت» بالخصوص «لا أدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة فضلوا آثار الصحابة على أحاديث الرسول». ذلك أن الزهري اتفق مع صالح بن كيسان على الكتابة عما جاء عن رسول الله وهو سنة، وإن صالحاً لم يقبل فكرة الزهري عن أهمية آثار الصحابة، فكتبها الزهري حيث نجح في ذلك وأخفق ابن كيسان في مجال العلم[3].

ونحن لا نستطيع تتبع «شاخت» في جميع الجزئيات التي أوردها منعاً للاستطراد، ولكننا نشير إلى استشهاده بواقعة عبد الله بن مسعود وقضائه، الذي وافق قضاء الرسول في قضية مطروحة عليه، واستدلال شاخت منها بوضع هذا الحديث

(1) موطأ مالك، الحديث رقم 3 الذي عنوانه القدر ص899.

(2) د. عبد الرحمن عطية، مع المكتبة العربية ط1، 1978م، ص369.

(3) محمد مصطفى الأعظمي، المستشرق شاخت والسنة النبوية، مقال في «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية»، المرجع السابق، ص92.

وكذبه. فإن الأمر ليس كذلك. ولم يقم الصحابي بتلفيق عمل للرسول ونسبه إليه زوراً. وكل ما هنالك كما تروي كتب الفقه أن عبد الله بن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً ومات قبل أن يدخل بها، وهي التي تسمى في الفقه بالمفوّضة فاجتهد شهراً ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان. أرى لها مثل صداق امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث. فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: أشهد لقد قضيت فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية، فسر عبد الله بن مسعود سروراً لم يسر مثله قط، لموافقة قضائه قضاء رسول الله. لكن علي بن أبي طالب ردّ هذا الحديث ولم يعمل به وقال: لا ندع كتاب ربنا لقول أعرابي بوال على عقبيه. وكان يفتي في هذه المسألة بفتوى مخالفة لتلك التي ذهب إليها ابن مسعود، مقدماً القياس على الحديث لعدم ثقته بالراوي له عن رسول الله. أما ابن مسعود فإنه وثق بالراوي واطمأن إليه فعمل بحديثه بعد أن استنبط الحكم برأيه[1]. ولا ندري لماذا علق «شاخت» على هذه الواقعة بقوله: «لقد رأينا أن رأي ابن مسعود كان مفترضاً بأنه يتفق مع قضاء رسول الله»[2]. وأين موطن الخطأ أو الكذب في هذه الواقعة؟ وما وجه الاستغراب فيها إذا اجتهد هذا الصحابي في واقعة معينة ولم يسمع عن الرسول شيئاً حولها، ثم قضى فيها برأيه ووافق هذا الاجتهاد قضاء رسول الله في واقعة مماثلة؟

ونحن نكتفي بمناقشة آراء «شاخت» حول تطور الحديث النبوي في العصور الإسلامية الأولى وتركنا الرد على بعض القضايا الأخرى التي أثارها حول هذا الموضوع لعلماء آخرين أكثر منّا تخصصاً ودراية، فلا داعي لتكرار ردودهم بالخصوص في هذا المقام[3].

وبما أن تطور الأحاديث من أخطر المواضيع التي عالجها المستشرقون، وتتبعوا هذا التطور عبر العصور الإسلامية الأولى مبينين خصائصها، وكيفية تطورها، وموقف الفقهاء والسلطات السياسية الأموية منها فإن الأمر يقتضي منا تتبع هذا التطور في العصر

---

(1) زكي الدين شعبان، أصول الفقه، المرجع السابق، ص63 ـ 64.

(2) Schacht, Origins, op. cit, p.32.

(3) انظر في هذا الصدد مقالة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي في كتاب «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية» المرجع السابق، ص63 ـ 1110.

العباسي... فما خصائص هذا التطور؟ وما آثاره في موضع الأحاديث طبقاً لآراء المستشرقين؟ هذا ما سنراه في المبحث القادم.

المبحث الثالث

المستشرقون وتطور الحديث في العصر العباسي

تعرضنا في المبحث السابق إلى آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى، ونعني بذلك العصر الأموي الذي رآه أولئك الباحثون أهم العصور الإسلامية التي تطورت فيه السنة النبوية طبقاً لتطور المسلمين الاجتماعي والسياسي والديني. وحاولنا ـ بعد استعراض مختلف تلك الآراء ـ الرّد على هذه النظرية ـ أي نظرية تطور الأحاديث ـ وأنكرنا حصولها أصلاً، وأثبتنا أن الحديث وجد منذ حياة الرسول، وأنه انتقل بين السلف الصالح طبقاً لمعايير ومناهج صارمة بناء على النقل الشفهي والتحريري الذي انتقلت به إلى المقاطعات المفتوحة، وبرهنّا على أن العصر الأموي لم يكن شراً كله ولم يكن عصر جهالة كما حاول «جولدزيهر»، أن يصفه، كما لم يكن عصراً دنيوياً فقط لأن حكّامه بذلوا عناية واسعة في نشر الإسلام والدفاع عن مبادئه، وإذاعته في الآفاق. وأنهم لم يكونوا متصفين بتلك الصفات السيئة المبثوثة في كتب المؤرخين الأقدمين، نتيجة تأثر أولئك بالأنظمة السياسية التي كانت معادية للأمويين. وأثبتنا كذلك أن الوضع وإن حصل في الأحاديث إلا أنه لم يكن نتيجة تطورها، ولكن نتيجة الظروف السياسية والمذهبية والفكرية. وهو موضوع سنتعرض له في المباحث المقبلة بالدرس والتمحيص.

يقتضي منّا المنهج العلمي تتبع هذا الموضوع في العصر العباسي حتى يتبين للقارئ رأي المستشرقين حول هذه النظرية الخطيرة التي نحاول دحضها وإثبات بطلانها بكل ما أوتينا من قوة. ولعل هذه الخطورة تشفع لنا في الإطالة في هذا الموضوع استيفاءً لحقه من جميع جوانبه.

يقول «جولدزيهر» في كتابه «دراسات إسلامية» ـ ونحن نوجز لك آراءه باختصار ـ: إن الدراسة المقارنة التي يمكن إجراؤها بين النظامين السياسيين الأموي والعباسي حول الأحاديث النبوية، تقتضي بيان الروح الدينية الجديدة التي سادت في العصر

العباسي، ذلك أن التغييرات الجوهرية التي أصابت إدارة الدولة الجديدة وأحوالها بعد سقوط الأسرة الأموية يمكن ملاحظتها من عدة مناح مختلفة، وهي تغييرات أساسية قد حصلت في جميع مناحي الحياة خاصة الدينية منها. فالإدارة العربية والمظهر القومي العربي السائد في العصر الأموي قد تلاشى بسرعة، ودخلت عناصر أجنبية في العصر العباسي أصبحت لها المكانة الأولى فيه. وبرز الطابع الديني للدولة، ولم يتأثر الموالي المسيطرون على مقاليد العهد الجديد بهذا الاتجاه الديني للدولة العباسية. فالموالي وخاصة الفرس منهم جلبوا معهم بقايا دياناتهم وأنظمتهم السياسية والإدارية، وحاولوا التوفيق بينها وبين التعاليم الإسلامية الجديدة. وطالما كانت السيطرة الأموية في مجملها ـ باستثناء عهد عمر بن عبد العزيز ـ دنيوية ولم يكن لها طابع ديني سواء في مظاهرها الخارجية أو اتجاهاتها المختلفة. فإن السيطرة العباسية اتخذت منذ بدايتها طابعاً دينياً واضحاً. وهذه الهيمنة وجدت أسسها وقواعدها في التقاليد الهاشمية. فمقابل «الملك» الأموي يوجد «الخليفة» العباسي باعتباره رئيساً دينياً، لأنه ليس حاكماً فقط للدولة ولكنه رئيس للكنيسة الرسمية أيضاً[1]. فالخليفة العباسي محاط بخصائص وصفات ثيوقراطية ويريد أن يصبح «إماماً» فعلياً. وهو يعتبر نفسه خليفة للرسول في القيادة الروحية للأمة الإسلامية ومفوضاً إلٰهياً لإدارة شؤون المسلمين. وهذا يتنافى وما عرف عن الأمويين الذين يعتبرون القضيب وخاتم الخلافة من مظاهر السيادة التي يتناقلونها بالوراثة. فأضاف إليها العباسيون «بردة الرسول». وهي تلك البردة التي يقولون عنها: إن الرسول قدمها هدية للشاعر العربي «كعب بن زهير» نظير قصيدته «بانت سعاد» التي مدحه فيها. وهكذا أصبح هؤلاء الحكام يتقلدون هذه البردة في أثناء مبايعة رعاياهم لهم عند توليتهم السلطة، كما يحملونها في المناسبات الرسمية ولأغراض جدية بل ولأهداف ذات طبيعة عسكرية، ويلبسونها خاصة عندما يؤمون الصلاة العامة وفي المناسبات الهامة. وهذه المظاهر جميعها لا وجود لها في العهد الأموي ولكنها تتخذ أشكالاً أخرى، فالملك من هذه الأسرة لا ينتقل بين رعاياه مرتدياً اللباس العسكري ليؤم صلاة العيد فالبردة رمز لصفات الحكام العباسيين باعتبارهم ورثة الرسول. وبفضل هذا اللباس فإن الخاصية الأتوقراطية للخليفة العباسي يجب الإعلان عنها بوضوح وأمام كل الناس باعتبارها العلامة المميزة لحقهم المطلق في الخلافة.

(1) Goldziher, E.T.1. op. cit, p.65.

وهكذا استخدم الشاعر العباسي الأمير «عبد الله بن المعتز» هذه الحجج في مواجهة العلويين لإبطال ادعاءاتهم[1].

إن الخلفاء العباسيين يحيطون سلطانهم بهالة ثيوقراطية فنراهم يتحدثون عن «نور الخلافة» بل وعن «نور النبوة» الذي يتلألأ على جبين أولئك الأمراء. فهذا «هارون الرشيد» يتحدثون عنه بأنه سمح للناس أن يقدموا له آيات الحمد والثناء كتلك التي تقدم للأنبياء، فهو لم ينكرها أو يطرحها جانباً. واتخذت هذه المظاهر الشخصية للخلفاء مناحيَ عقدية جديدة حتى قال شاعرهم:

من لم يكن بأمين الله معتصماً فليس بالصلوات الخمس ينتفع[2]

وهذا الأمر خلافاً للعهد الأموي الذي تكفي فيه مقولة «أمير خير القرشيين»[3] علماً بأن الخليفة أبا بكر حينما تولى قيادة المسلمين رفض أن يلقب بمثل هذه الألقاب حينما قال في خطاب ترسيمه: «وُلّيت عليكم ولست بخيركم...» بل إن العباسيين سمحوا لشعرائهم أن يطلقوا عليهم بعض الصفات التي لا تطلق إلاّ على النبي كقولهم للأمين والمتوكل وغيرهم: «إنهم خير خلق الله كلهم»[4].

حاول العباسيون تبرير القضاء على الأسرة الأموية لنسيانها الله ونفورها من الدين، وإن حركة «أبي مسلم الخراساني» وما نتج عنها من انقلاب في الأوضاع السياسية الإسلامية اعتبرت كتدعيم لأركان الإسلام. وهكذا أصبحت الأسرة الجديدة غير متسامحة في مسائل حرية العقيدة. وممثلوها يعطون انطباعاً ولو ظاهرياً بأنهم جاؤوا لتجديد نظام متوافق لروح النبي والخلفاء الراشدين. فهذا الشاعر «مروان بن أبي حفصة» يمدح الخليفة العباسي المهدي بقوله:

أحيا أمير المؤمنين محمد سنن النبي حرامها وحلالها[5]

وقد منح المهدي شاعره جائزة سنية تقدر بستين ألف درهم، وعدة حلل سندسية مكافأة له على هذه القصيدة التي لا يمكن أن يمدح بها أمير أموي ـ باستثناء عمر بن

---

(1) Ibid, op. cit, 65.

(2) النميري في مدح هارون الرشيد، جولدزيهر، المرجع السابق، ص67 هامش رقم 8.

(3) أبو حنيفة الدينوري، جولدزيهر، المرجع السابق، ص67 هامش رقم 9.

(4) الأغاني، ج1، ص7، جولدزيهر، ص67، هامش رقم 3.

(5) الأغاني، ج9، ص45، جولدزيهر، المرجع السابق، ص68، هامش رقم 9.

عبد العزيز ـ لكن بالنسبة للعباسيين فليس المهدي وحده الذي تقال فيه مثل هذه الأشعار[1].

وبالرغم من هذه المظاهر الدينية الخارجية التي تصبغ الحياة العباسية، فإن البلاط العباسي لم يكن أقل بذخاً وأقل طرباً ولذة من البلاط الأموي بدمشق. فبالرغم من هذه المظاهر الدينية فإن الحكام لم يعيروها اهتماماً خاصاً في حياتهم الشخصية. فالناس والحكام يغنون، ويعيشون معيشتهم، والفقهاء يناقشون بجدية جرائم الحدود وعقوباتها خاصة حدّ شرب الخمر، وخلفاؤهم يعاقرونها في جو مفعم باللذة والطرب المصحوب بالمغنيات والراقصات. فهذا «المتوكل» الذي أحيا العديد من المعتقدات المنسية من قِبَلِ أسلافه كان سكيراً في قصره. ولكن يجب الاعتراف أنه بجانب مظاهر الغناء واللهو والعبث والطرب كانت هناك حياة دينية معارضة لمظاهر الخلاعة هذه. وهكذا تحترم التعاليم الدينية أمام العامة وفي الحياة الرسمية للدولة، خلافاً لما كان عليه الحال في العصر الأموي حيث يتناول الناس الخمر في المساجد[2]. لكن هذه التصرفات غير مسموح بها ألبتة في العصر العباسي، فالخليفة يستمتع بلهوه وملذاته مع ندمائه داخل قصره، ولكنه لا يفعل ذلك مطلقاً أمام رعاياه. فالخليفة يجب أن يظهر أمام العامة بمظهر حامي الدين وراعيه، فهو يطبق القانون ويأمر بتطبيق أحكام الشريعة. وهذا الخليفة «القاهر» «320 ـ 322هـ» الذي أنزل عقوبات صارمة بشاربي الخمر والمغنين والمغنيات كان غالباً في حالة سكر دائم. وكان الخلفاء وندماؤهم يعاقرون الخمر ويعاقبون من يعاقرها من رعاياهم بالجلد. ويمكننا تصور هذا الوضع طبقاً لما خاطب به «سفيان الثوري» «هارون الرشيد» بقوله: «بينما كان أصحاب ابن داود يشربون حتى الصباح الباكر، فإنهم يناقشون بعمق قضية خلق القرآن»[3].

وهكذا كان الخلفاء والوزراء ورجال الحاشية يناقشون القضايا الاعتقادية وهم يعاقرون الخمر، وكان الخلفاء العباسيون الأكثر تحرراً كالمأمون يسمح بالمناظرات العقدية، وقد قيل عنه إنه ألف بعض الكتب عن هذه المسائل الاعتقادية.

ويختم «جولدزيهر» ـ بعد تحليل طويل ـ حديثه عن المظاهر الدينية في العصر

---

(1) Goldziher, op. cit, p.68.

(2) أبو المحاسن، ج1، ص242، جولدزيهر، المرجع السابق، ص69، هامش رقم 4.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص142، جولدزيهر، المرجع السابق، ص70، هامش رقم 8.

العباسي بقوله: «كلما كان نفوذ البلاط العباسي في بغداد آخذاً في الاضمحلال رويداً رويداً تعمق الفقهاء في دراسة الفقه الإسلامي العام الذين عرفوا كيف يعالجونه ويفسرونه بطريقة تدعو إلى الإعجاب، خاصة في ما يتعلق باختصاص الخلفاء وسلطانهم[1]. فهذا «الماوردي» كتب سفره المشهور «الأحكام السلطانية» الذي وضع فيه المعايير التي يجب على الخليفة مراعاتها، ودبج الأحكام التي تنظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

إن هذا المدخل لدراسة تطور الحديث في العصر العباسي يبين لنا الروح الدينية التي سادت العصر العباسي، وما رافقه من نهضة علمية شاملة، ودراسة للشريعة الإسلامية معمقة، ووصف للمظاهر الاجتماعية الممتزجة بالديانة ومعاقرة الخمر وسماع الغناء، وارتكاز السلطة العباسية على المبادئ الدينية حتى وإن كان الغرض منها التظاهر للعامة بالسلطان الديني لهذه الأسرة التي اعتمدت في شرعية وجودها على انتسابها إلى الرسول الكريم، ومقابلة بين العصر الأموي والعصر العباسي في هذه المناحي جميعها. ونحن يهمنا التعرض إلى الرد على الكثير من هذه النقاط التي لا نراها متفقة والحقائق التاريخية لأننا لا نهتم في هذا السياق بتاريخ الحياة الدينية للعصور الإسلامية الأولى، ولكن الذي يعنينا هو رأي المستشرقين في تطور الحديث النبوي عبر هذه العصور، فما آراؤهم بالخصوص؟

يقول لنا «جولدزيهر»: إن العرض السابق يبين لنا أن الأرضية كانت صالحة لتطور الشريعة الإسلامية واتساع مجالها. فهذا الإمام «مالك» يكتب «الموطأ» بناء على تكليف من «أبي جعفر المنصور»، كما أرسل إلى الرشيد كتاباً يحتوي على العديد من النصائح والإرشادات أطلق عليه «ابن النديم» «كتاب رسالة مالك» رواها أبو بكر بن عبد العزيز من ولد عمر بن الخطاب[2]. وذكر «جولدزيهر» أن مخطوطة هذا الكتاب ربما تكون موجودة في مكتبة الاسكوريال[3]. وقد كتب القاضي أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة «كتاب الخراج»، وجاء في مقدمة هذا الكتاب مخاطباً به «هارون الرشيد» ما يلي: «يا أمير المؤمنين، إن الله وله الحمد قلّدك أمر هذه الأمة فأصبحت وأمسيت

---

(1) Goldziher, op. cit. p.78.

(2) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص281.

(3) Goldziher, op. cit, p.79.

وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكهم الله وائتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاّك أمرهم، وليس يلبث البنيان إذا أسس على غير التقوى أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه. فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية، فإن القوة في العمل بإذن الله... الخ» إلى أن يقول بعد كلام كثير: «وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود، ورد الحقوق إلى أهلها بالتثبت والأمر البين، وإحياء السنن التي سنها القوم الصالحون أعظم موقعاً، فإن إحياء السنن من الخير الذي يحيا ولا يموت... الخ»[1].

ويعلق «جولدزيهر» على هذه المقدمة بأنها تبتغي تنظيم جميع الأمور الإدارية العامة مستنداً فيها إلى السنة، ولا يفتأ أبو يوسف يذكِّر الرشيد في كل مناسبة بأنه يخاطبه بصفته ممثلاً لله، ويذكره بالسنة قائلاً: هذا ما نقل إلينا من الرسول وأدعو الله أن يجعلك ممّن استن بفعله[2].

لم يكن الخليفة الرشيد هو وحده فقط الذي يعتقد ضرورة استشارة الفقهاء في القضايا العامة. فهذا الخليفة المهتدي يكتب له الفقيه الخصَّاف (ت 261هـ) رسالة تتعلق بالتشريعات الإدارية أطلق عليها هي الأخرى كتاب الخراج[3].

وبمقدار ما كان الفقهاء يشيرون على الخلفاء بتطبيق السنة في الحياة العامة، بمقدار ما كانوا يتساهلون تجاه الحياة الخاصة التي يحياها أولئك الخلفاء التي لا تتفق عادة والدور المنوط بالأئمة الذين يجب عليهم القيام به تجاه الأمة الإسلامية. بل إن هؤلاء الفقهاء كثيراً ما يصدرون فتاوى دينية تتعلق بحياة الخلفاء اللاهين لا تتفق والسنة. فالفقيه أبو يوسف الذي يرى في السنة المرشد الهادي للمتقين يعرف كيف يرضي ضمير الخليفة عندما يحلل له لذة محرمة في الدين[4].

وهذا والد هارون الرشيد كان لديه فقيه يفتيه في العديد من المسائل حسب رغبته

---

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ص5. وقد ذكر جولدزيهر معظم هذه المقدمة في كتابه المنوه عنه، ص80 ـ 81. وقد استقينا هذا المقطع من الكتاب الأصلي لأبي يوسف.

(2) Goldziher, op. cit, p.81.

(3) Ibid, p.81.

(4) Ibid, p.82.

للتوافق والسنة. فكان الخليفة المهدي مولعاً بسباق الحمام واللهو به، وكان الفقهاء المتشددون يرونها رياضة يحرمها الدين. ويقول «جولدزيهر»: إن الديانة اليهودية تحرم هذا النوع من التسلية، ولا تقبل لمن يزاولها شهادة ويحرم قسمه، وكان الفقهاء المسلمون يعتنقون نفس الرأي. وبما أن الخليفة لا يبتغي خرق القانون فوضع «غياث بن إبراهيم» حديثاً عن النبي مفاده «لا سبق إلا في خف أو حافر أو جناح» فزاد «جناح» إرضاء للمهدي، فمنحه جائزة سنية، ثم أمر بذبح الحمام لأنه من أجله كذب على رسول الله[1].

يستنبط «جولدزيهر» من هذه القصة المختلف في روايتها مقدار ما يستطيع فقهاء البلاط فعله لتتفق تصرفات الخلفاء مع أحكام السنة العملية. وهذا الاعتبار يجسد أحد أهم العوامل في تاريخ تطور الحديث. إن رياضة تسابق الحمام لم تكن تمارس في البلاط العباسي فحسب، بل إن هذه الرياضة كانت منتشرة بكثرة في العراق منذ القرن الثالث حتى القرن الرابع الهجري. ولم تنته هذه الرياضة إلا في عهد المقتدي (ت 467 ـ 487هـ) الذي أمر بذبح الحمام ومنع هذه اللعبة[2].

ويرى «جولدزيهر» أنه منذ تولي الأسرة العباسية مقاليد الحكم أصبحت السنة عِلْماً، ومرشداً للحياة ذات طبيعة رسمية. خلافاً للعصر الأموي حيث كان أهل العلم لا يحفل بهم، ولكن هؤلاء العلماء أصبحت لهم مكانة عالية ويمارسون نفوذاً عاماً واسعاً إبان العصر العباسي. ولعلنا نلاحظ تلك المكانة العالية التي يتمتع بها الفقيه «مالك بن أنس» في بلاط «هارون الرشيد» بالرغم من أنه ليس من أنصار البيت المالك. بل إن التغيير قد حصل في المسائل الإدارية أيضاً تجاه العناصر الدينية، فكانت هذه العناصر لا نفوذ لها يذكر في العصر الأموي، ولكن في هذا العهد أصبحت لها مكانة عالية في إدارة الشؤون العامة. ولعلنا نذكر في هذا الصدد ما ورد في المرسوم الصادر من هارون الرشيد بتعيين الوالي «هرثمة بن أعين» حاكما على خراسان

---

(1) أورد الأستاذ أبو رية هذه القصة منسوبة إلى الرشيد وليست إلى المهدي، وأن الفقيه الذي زاد في الحديث هو أبو البختري وليس غياث بن إبراهيم، انظر كتابه أضواء على السنة المحمدية. المرجع السابق، ص88.

(2) ابن الأثير، الكامل، ج10، ص85، وذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص83 هامش رقم (5).

قوله: «هذا ما عهد هارون الرشيد أمير المؤمنين إلى «هرثمة بن أعين» حين ولاَّه ثغر خراسان وأعماله وخراجه، أمره بتقوى الله وطاعته ورعاية أمر الله ومراقبته، وأن يجعل كتاب الله إماماً في جميع ما هو بسبيله فيحل حلاله، ويحرم حرامه، ويقف عند متشابهه، ويسأل عنه أولي الفقه في دين الله وأولي العلم بكتاب الله أو يرده إلى إمامه ليريه الله عز وجل فيه رأيه. . . الخ»[1]. وهكذا أصبحت استشارة الفقهاء في أمور الدولة من الأمور العادية حتى إن اغتيال المتوكل كان قد بُرِّر بفتوى من الفقهاء أعطيت إلى ابنه وخلفائه الذين قاموا باغتياله بناء على تلك الفتوى.

وجد الفقهاء الأرضية صالحة لتطبيق السنة التي أهملت عمداً في العصر الأموي، بل إنها كانت مجهولة في أجزاء كثيرة منها. ووصف العديد من الفقهاء في العصر العباسي بأنهم أظهروا السنة وأذاعوها في الآفاق. ولم يكن ذلك ممكناً لولا تشجيع السلطة الحاكمة على فعل ذلك. ولكن الأمثلة التي لجأ إليها أولئك الفقهاء لإظهار السنة تبين لنا الحالة السيئة التي كانت عليها إبان الأحقاب الماضية. وتبين لنا أيضاً أن الشريعة الإسلامية أصبحت تنظم حياة المسلمين العامة بأخرة، ففي القرن الثالث الهجري ما زالت عقود الزواج تبرم في مقاطعة سجستان بطريقة يبين منها بطلانها بطلاناً مطلقاً. ولم ينظم هذا الأمر إلاَّ القاضي أبو سعيد الاصطخري (ت 328هـ) وجعلها موافقة للسنة[2].

إن الاعتراف الرسمي بالسنة، والتشجيع الذي لاقته من قِبَلِ الحكام العباسيين، وتطبيقها في الحياة الخاصة والعامة للمسلمين، صاحبها بطبيعة الحال تطور في دراسة الأحاديث النبوية في جو من الحرية كان أكثر اتساعاً مما كانت عليه في العصر الأموي. ففي هذا العهد بدأ التمييز بوضوح بين الحلال والحرام، وتم إعداد الكثير من القواعد القانونية والتنظيمات المتعلقة بالعبادات. وأخذ الفقهاء يحاولون استخراج صحف ووثائق تحمل توقيع النبي، منفصلة للحياة الدينية والاجتماعية للمسلمين. ولم يكن بالإمكان فعل ذلك في الماضي. ولعلنا نتذكر أن الإمام «مالك بن أنس» قد جمع في منتصف القرن الثاني الهجري ستمئة حديث تنظم الشؤون القانونية. وقد زادت هذه

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، القسم الثالث، ج11، ص717 وذكره جولدزيهر في كتابه، ص84، هامش رقم (3).

(2) Goldziher, op, cit, p.84.

الأحاديث كثيراً إبّان العصر العباسي نتيجة انتشار المذاهب الإسلامية، والخلافات السياسية، وأصبحت الأحاديث ذات الطبيعة القانونية تنتشر في أوساط العامة بعمق كبير. ولعل مصر تقدم مثلاً لما حدث في المقاطعات الإسلامية الأخرى حيث كثر المحدِّثون عن الملاحم والفتن، تناولت أخبار الماضين ومآثرهم وقصصهم وأيامهم، وقد ظهر ذلك جلياً في الكتب الشعبية. وقد استمر المصريون ينسجون على هذا المنوال حتى أخذ «يزيد بن حبيب» (ت 128هـ) يبحث عن الحلال والحرام ويتخصص في دراسة الفقه[1].

وقبل أن ننتقل إلى تطور الحديث في هذا العصر علينا أن نحلل ونرد على آراء «جولدزيهر» بالخصوص، فهو يصف هذا العهد بأنه عهد ارتباط الفكر السياسي العباسي بالدين. وإن الخليفة حاكم دنيوي وديني في آن واحد باعتباره رئيساً للكنيسة الإسلامية.

إن مصطلح «الكنيسة الإسلامية» لا مكان له في تاريخ المسلمين، وليس منصوصاً عليه في كتبهم وعقائدهم ومعاملاتهم، فالكنيسة ونظامها وترتيبها وهرميتها تتصل بالديانة المسيحية ولا وجود لها في الديانة الإسلامية. ومن هنا أخطأ جولدزيهر في إيراده لهذا الاصطلاح الذي لا أساس له في النظام الإسلامي باعتباره ينظم الدين والدنيا على حدّ سواء.

ويقول: «جولدزيهر»: إن الخليفة العباسي هو خليفة الرسول في القيادة الروحية للأمة الإسلامية. وبالإضافة إلى استخدامه للقضيب والخاتم فقد استخدم «بردة الرسول» لإضفاء صفة الشرعية الدينية عليه.. الخ.

ونحن نرد على ذلك بالقول: إن ارتباط السياسة بالدين من الأمور الطبيعية في الديانة الإسلامية. فلكل تيار سياسي مرتكز ديني يعتمد عليه ويستند في ذلك إلى القرآن والسنة، فإذا كان الأمويون ـ الذين يراهم جولدزيهر ـ حكاماً دنيويين وأنهم استولوا على السلطة السياسية بالقوة والعصبية فإنهم يستندون هم الآخرون إلى المبررات الدينية لإضفاء صفة الشرعية على حكمهم. فهم ـ أي الأمويون ـ يرون أنهم حكام شرعيون لأن الأكثرية الإسلامية قد بايعتهم وهذه البيعة مستندة بدورها إلى السنة ورأي

(1) Ibid, op. cit, p.86.

الجماعة. وإن كل ما يحدث في هذا الكون هو بإرادة الله وقدره، وبالتالي فإن الإنسان يكون مسيَّراً لا مخيَّراً، ومن هنا يرون أن أساس الفكر الأموي يقوم على فلسفة الجبر طبقاً لمشيئة الله، وهكذا تراهم يستندون إلى الأفكار والمعطيات الدينية في تعزيز ومشروعية نظامهم السياسي.

إن الألقاب التي قصرها «جولدزيهر» على الخلفاء العباسيين قد اتصف بها الحكام الأمويون أنفسهم حيث كان يرى خلفاء بني أمية أنهم «الأئمة» وأصحاب «السنة والجماعة» و«أولو الأمر» الذي تجب لهم الطاعة، بل إن الدعاية الأموية ذهبت إلى أقصى غاياتها عندما روّجت للعامة أن هناك «سفيانياً» لا بد آت، أو أن «المهدي» المنتظر هو من «عبد شمس»[1].

ونحن نستدل لك برأي أحد مؤرخي الشيعة في معرض دفاعه عن العلويين وكيف يصور لك ارتباط الفكر السياسي الأموي بالدين قائلاً: «وصوروهم ـ أي العلويين ـ عند أعتام عرب الشمال بصورة الخوارج على أئمة العدل. وقرروا عندهم أنهم شقوا العصا وأخرجوا أيديهم من الجماعة، وحاولوا انتزاع الإمامة من إمام وولي عهد إمام، طامعين في أن يغصبوه على حق موروث جعله في تقدمه أولى به منهم... حتى مال عليهم أولئك الأعتام باللعن والافتراء وقالوا لهم: تباً لكم من معشر مفارقين للسنة والجماعة، عاصين لخليفة الله... الخ[2].

ونحن نستنتج من هذا النص إطلاق صفة خليفة الله على الحكام الأمويين، ولم يكن هذا اللقب قد اخترع للخلفاء العباسيين فقط كما ذهب إلى ذلك «جولدزيهر». ثم إن ما ذهب إليه «جولدزيهر» من القول بأن الخلافة العباسية هي مؤسسة دينية أكثر منها رئاسة دنيوية، وهذا يعني أن الله هو الذي يختار الخليفة كما يعني أن سلطة الخليفة مستمدة بدورها من الله. وهذا الرأي موجود في النظرية الأموية أيضاً طبقاً لمعيار «الجبر» الذي أوضحناه لك. وتقديس الخلافة مظهر من مظاهر الدولة الأموية أيضاً، بل إنه من خصائص الأنظمة السياسية الشرقية منذ قديم الزمان. وآية ذلك أن الأمويين منذ عهد الخليفة «عبد الملك بن مروان» لم يعد الخليفة عندهم خليفة رسول الله ولكن «خليفة الله» وظل الله في الأرض. وانظر ما ذكره «عبد الملك» عندما قام بالكوفة

---

(1) الطبري، تاريخ الطبري، طبعة محمد أبي الفضل إبراهيم القاهرة، 1967م، ج6، ص566.

(2) حمزة الأصبهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، مكتبة الحياة، بيروت، 1961م، ص160 ـ 161.

خطيباً عندما أراد الذهاب إلى الشام بعد مقتل «مصعب بن الزبير» فخطب الناس، وعظّم عليهم حق السلطان وقال لهم هو ظل الله في الأرض وحثهم على الطاعة والجماعة... الخ[1]. وهذا «الطبري» يروي في تاريخه أن «الوليد بن يزيد» كتب إلى واليه «يوسف بن عمر الثقفي» في العراق وإلى «نصر بن سيار» يقول «.... ثم استخلف الله خلفاءَه على منهاج نبوته حين قبض نبيّه... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه، واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلاّ صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أمكنه الله منه... الخ»[2].

ثم إن السياسة الإسلامية ـ التي يرى جولدزيهر ـ أن الدولة العباسية قد اتبعتها مقابل السياسة العربية التي انتهجتها الدولة الأموية يجب أن ينظر إليها بمنظار التطور الذي شاب الأمة الإسلامية. لأن السياسة الإسلامية العباسية لم تكن وليدة تفكيرهم أو مبتكراتهم ولكنها تبلورت بكل وضوح في أواخر العهد الأموي نتيجة لتغيُّر الظروف، فهذا المستشرق البريطاني «جب GIBB» يقول في هذا الصدد «لو لم تتغير الدولة الأموية لكان مقدراً للتطور الذي بدأ في ظل الأمويين نحو إقامة نظم ملكية مركزية، ونحو صهر العرب ذوي السيادة والتمييز حتى ذلك العهد، في نطاق الأمة الإسلامية عامة، أن يستمر استمراراً طبيعياً، إلاّ أن تغيّر الدولة أسرع بإنجاز ذلك التطور وجعل وجهته واضحة محددة[3].

نعم لقد اتخذ العباسيون عدة مظاهر دينية لتحسين صورتهم، وظهورهم أمام المسلمين بمظهر يناقض الأمويين خدمة للأغراض السياسية الصرفة، وكان لـ«جولدزيهر» الحق في ما سطره بالخصوص، فقد اتخذوا البردة والقضيب كشعار للرداء الملكي وصولجان العرش، وكان الخليفة العباسي لا يخرج في موكبه الرسمي إلا بالبردة والقضيب. خاصة إذا كان هذا الخروج للمظالم أو الصلاة أو الجهاد أو الأعياد وقد بلغ من إكبارها الديني أن كانت هي الخلافة[4]. كما اتخذ العباسيون ألقاباً

---

(1) البلاذري، أنساب الأشراف، ج5، ص354، ذكره د. شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ج2، وكالة المطبوعات، ص20 بدون تاريخ.

(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج7، ص220 ـ 221.

(3) جب، دراسات في حضارة الإسلام، بيروت 1964م، ص13.

(4) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج8، ص482.

دينية بجانب أسمائهم، كالإمام، والمنصور، والمهدي، إلا أن الأمويين قد اتخذوا هم أيضاً ألقاباً لهم تشبه تلك التي أطلقها العباسيون على أنفسهم، فهذا المسعودي يقول: «وقد رأينا بعض المتأخرين ممن ينحرف عن الهاشميين الطالبيين منهم والعباسيين ويتحيز إلى الأمويين ويقول بإمامتهم، يذكر أنه كانت لمن ملك من بني أمية ألقاب كألقاب خلفاء العباسيين.. قال سابق مولى عبد الملك بن مروان قال: سمعت أمير المؤمنين «عبد الملك» يقول: تلقب أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان بالناصر لحق الله، ويزيد بن معاوية بالمستنصر على الربيع، ومعاوية بن يزيد بالراجع إلى الله، ومروان بالمؤمن بالله... الخ»[1]. وبعد أن يذكر المسعودي رواية أخرى عن الألقاب التي تلقب بها الخلفاء المؤمنون ينكر هاتين الروايتين قائلاً: «إن من جاء بهاتين الروايتين فإن الكافة على خلافه، فلو كان الأمر على ما ذكر لظهر واشتهر واستفاض وجاء في الأخبار المنقولة القاطعة.. الخ»[2].

ولعل من المفيد الإشارة إلى ما أورده المسعودي من اطلاعه على كتاب في مدينة طبرية يحتوي على ثلاثمئة ورقة كله يمدح فيها خلفاء بني أمية ويشيد بمناقبهم ويعارض خصومهم، ويبرر شرعية حكمهم، وقد أشرنا إلى هذا لما فيه من الدلالة الواضحة على طمس هذه الكتب وتشويه التاريخ طبقاً لمتغيرات السلطان والزمان.

ولعل من المفيد الإشارة إلى المظاهر الدينية الأخرى التي اتخذها العباسيون وقد خالفها الأمويون إبان حكمهم وأشار إليها «جولدزيهر» في دراسته عن «الحديث»، منها: قيام أبي العباس بالخطبة في المسجد واقفاً وكان بنو أمية يخطبون جلوساً ـ كما أشرنا ـ حتى ناداه الناس يا ابن عم رسول الله أحييت سنة رسول الله[3]. ومنها: أنه قيل للمنصور: هل بقي من لذات الدنيا شيء لم تنله، قال: بقيت خصلة. أن أقعد في مصطبة وحولي أصحاب الحديث يقول المستملي: من ذكرت رحمك الله، قال: فغدا عليه الندماء وأبناء الوزراء بالدفاتر والمحابر، فقال: لستم به، إنما هم الدّنسة ثيابهم،

---

(1) المسعودي، كتاب التنبيه والإشراف، مكتبة خياط، بيروت، تحقيق البارون روزين، 1965م ص 335.

(2) المرجع السابق، ص336.

(3) اليعقوبي، مشاكلة الناس لزمانهم، ذكره شاكر مصطفى في كتابه «دولة بني العباس»، الجزء الثاني، ص38.

المشققة أرجلهم، الطويلة شعورهم، برد الآفاق، ونقلة الحديث»[1]. وأنت ترى في هذا القول المنسوب إلى المنصور سياسة جديدة تجاه أهل الحديث تخالف تلك التي سلكها الأمويون معهم. ومنها: أمر المهدي بإخراج المقاصير من مساجد الجماعات وبتقصير المنابر وتصييرها على قدر منبر الرسول[2]. وأنت ترى أن هذه الإجراءات مخالفة لما قام به معاوية وخلفاؤه.

ولعل من المناسب أن نرد على ما سطره جولدزيهر حول قيام فقهاء المسلمين بإصدار فتاوي دينية تتعلق بحياة الخلفاء اللاّهين لا تتفق والسنة، وقد كان أبو يوسف يعرف كيف يرضي ضمير الخليفة عندما يحلل له لذة محرمة في الدين.

ونحن بعد أن رجعنا إلى المصدر الذي استقى منه «جولدزيهر» معلوماته حول هذا الموضوع رأينا أن السيوطي في كتابه «تاريخ الخلفاء» يخصص فصلاً بعنوان «في نبذ من أخبار الرشيد، عفا الله عنه» يقول فيه ما ملخصه: أخرج السلفي في الطيورات بسنده عن ابن المبارك قال: لما أفضت الخلافة إلى الرشيد وقعت في نفسه جارية من جواري المهدي، فراودها عن نفسها فقالت: لا أصلح لك، إن أباك قد طاف بي، فشغف بها، فأرسل إلى أبي يوسف، فسأله أعندك في هذا شيء؟ فقال: يا أمير المؤمنين أو كلما ادعت أمة شيئاً ينبغي أن تصدق، لا تصدقها فإنها ليست بمأمونة، قال ابن المبارك: فلم أدر ممن أعجب: من هذا الذي قد وضع يده في دماء المسلمين وأموالهم يتحرج عن حرمة أبيه، أو من هذه الأمة التي رغبت بنفسها عن أمير المؤمنين، أو من هذا فقيه الأرض وقاضيها قال: اهتك حرمة أبيك، واقض شهوتك وصيره في رقبتي[3]. وأخرج أيضاً عن «عبد الله بن يوسف» قال: قال الرشيد لأبي يوسف: إني اشتريت جارية وأريد أن أطأها الآن قبل الاستبراء، فهل عندك حيلة؟ قال: نعم تهبها لبعض ولدك، ثم تتزوجها[4].

فأنت ترى تهافت هذه القصص وعدم صحتها من عدة مناحٍ منها: أن السيوطي قد ذكرها في فصل خصصه لنفي هذه الأفعال المنسوبة زورا للرشيد، ومنها: أن أبا

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الثقافة، بيروت، ص291، بدون تاريخ.
(2) الطبري، تاريخ الطبري، المرجع السابق، ج8، ص44.
(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، المرجع السابق، ص316.
(4) المصدر السابق، ص316.

يوسف ـ وقد عَلِمْتَ نصيحته للرشيد في مقدمة كتاب الخراج ـ وحرصه على الدين، وتلمذته على أبي حنيفة يستحيل معه أن يفتي هذه الفتاوى المنافية للدين والسنة، ومنها: أن «جولدزيهر» نفسه في هامش كتابه قد علق على هذه الروايات بأنها ربما تكون قد وضعت من قِبَلِ أحد رجال الحديث للتقليل من شأن أبي يوسف باعتباره من أهل الرأي. فإذا كان الأمر كذلك فلماذا أورد ـ «جولدزيهر» هذه القصة بغموض في متن كتابه ويستدل بها على كيفية تطويع النصوص الدينية لأغراض الخلفاء الشخصية المتنافية والتعاليم الدينية؟. ألم يطلع هذا الباحث على هذا النوع من القصص في كتاب ألف ليلة وليلة ويرى أنها وضعت لتسلية العامة لا للاستشهاد بها من قِبَلِ الباحثين؟.

يورد جولدزيهر قصة «سباق الحمام» مستدلاً بها على كيفية وضع الأحاديث لتتفق ورغبات الحكام. ونحن نرى أن هذه القصة قد اختلف في رواتها، فمنهم من ينسبها إلى الرشيد لا إلى المهدي هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الفقيه الذي نسب إليه وضع هذا الحديث قد اختلف بشأنه أيضاً، فبعضهم يرونه أبا البختري القاضي، وبعضهم الآخر يرونه «غياث بن إبراهيم». ثم إن الخليفة الذي وضع هذا الحديث لمصلحته قال فيمن وضع له هذا الحديث «أشهد على قفاك أنه قفا كذاب على رسول الله ﷺ»[1]. ثم إن هذا الحاكم قد ذبح الحمام كله وأقلع عن هذه اللعبة فعندما قيل له ما ذنب الحمام؟ قال: من أجله كذب على رسول الله.

والغريب في الأمر أن «جولدزيهر» بعد أن يتخذ من هذه القصة مثلاً على تطويع الأحاديث ووضعها لتتفق ورغبات الحكام. يؤكد أن رياضة سباق الحمام لم تنته عند الخليفة المهدي الذي أمر بذبح الحمام وحرم هذه اللعبة، ولكنه يراها مستمرة حتى القرن الرابع الهجري وذلك عندما فقد السلاطين العرب في تلك الأيام الحالكة سلطتهم الزمنية وتحولوا إلى كهنة منافحين عن الديانة الإسلامية، ومنفذين لأفكار فقهائهم الحاذقة فقام «المقتدي» بذبح الحمام ومنع هذه الرياضة. وهو يريد التدليل من خلال هذه الرواية التي استند فيها إلى «ابن الأثير» على زيف الرواية السابقة التي تؤكد انتهاء هذه الرياضة في زمن المهدي بعد أن وضع فيها غياث حديثاً مزوراً عن الرسول.

ويستمر جولدزيهر في دراسة تطور الحديث إبَّان العصر العباسي، مشيراً إلى أن

---

(1) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، ط1، 1965م، ص[illegible]

الخلفاء كانوا ينشدون معرفة التطبيقات القانونية طبقاً للقواعد الشرعية، ولم يأل، الفقهاء جهداً في توفير العديد من الدراسات والوثائق لهذا الغرض. إلاّ أنه لا يمكننا أن نهمل عاملاً هاماً من العوامل المهمة التي ساعدت على تطور الحديث وتجميعه وحفظه والعناية به. ذلك أن الأعمال التحضيرية التي قام بها فقهاء المسلمين في العصور الماضية لم تكن بتلك الغزارة حتى تستخدم كأساس لتكوين نظام قانوني إسلامي خالص. وكانت تلك الأعمال لا تتناول إلا المسائل المبدئية للحياة القانونية، ولم تكن هناك قواعد قانونية محددة حاسمة حتى داخل إحدى المقاطعات الإسلامية، فالتابعون لم يستقروا أو «يجمعوا» على آراء محددة متفق عليها حتى في المسائل المبثوثة في ثنايا القرآن. ولعل ما ذهب إليه «عبد الله بن أبي هريرة» في سؤال ابن عمر عن إمكانية أكل السمك الذي يطرحه البحر أكبر دليل على ذلك. فقد تردد هذا الفقيه في إصدار فتواه ثم كانت إجابته سلبية. وعندما التجأ إلى القرآن وجد في الآية 96 من سورة المائدة ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ اعترف بخطئه وأشار على ابن أبي هريرة بحليّة أكله. ومن هذا المثل استنبط «جولدزيهر» ذلك الشك الذي يحوم حول مثل هذه القضايا والظروف الملابسة لها التي لم يتعرض لها القرآن، وإن القواعد القانونية القديمة لم تكن حاسمة في بيان الحلال والحرام في المواد الغذائية حسب زعمه، وغالباً ما تتسم الفتاوى الموضوعة عنها بالتناقض والاضطراب. ولا يزال السؤال المتعلق بجواز أكل لحم الخيل من عدمه محل خلاف. ونفس الشك يشوب المسائل القانونية الأخرى خاصة في مجال «الإرث». وهذا الشك والاضطراب يرجع افتراضاً إلى أن القضايا القانونية الأكثر بدائية لم تنظم بدقة من قبل فقهاء الأزمنة السابقة. ولو لم تكن هذه الفرضية صحيحة فإننا كيف نستطيع تفسير ذلك الخلاف الناشئ في القرن الثاني الهجري بين المذاهب الفقهية المختلفة في أمور المعاملات والعبادات؟. بل إن الخلاف يبدو واضحاً داخل المذهب الواحد ذاته. وأمام هذا الخلاف الواضح لم يكن بدٌّ من الفقيه الموفق «بين الآراء المتعارضة» إلاّ أن يبرر هذا الاختلاف باعتباره رحمة للأمة الإسلامية. وقد عارض الخليفة «عمر بن عبد العزيز» ذلك الاقتراح الذي قدم له بإنشاء قانون موحّد للأمة الإسلامية، وهكذا أرسل إلى جميع المقاطعات يحثها على اتباع آراء فقهائها المحليين[1].

(1) Goldziher, op. cit, p.88.

وهكذا انقسم فقهاء المسلمين إلى قسمين رئيسيْن أحدهما أطلق عليه «أصحاب الرأي» والآخر «أصحاب الحديث». والسبب في ظهور المدرسة الأولى هو أن الأحاديث التي لها قوة القانون لم تظهر في القرن الأول الهجري بكميات كافية تنظم جميع الحالات المطروحة. وأمام هذا النقص في المواد العلمية المطروحة فإن الأمر يتطلب مواجهة القضايا الفقهية قاطبة. وإذا لم يكن بالإمكان اللجوء إلى تزوير جديد، واختراع أحاديث لسدّ النقص في المادة الأساسية، فإن الأمر يقتضي استخدام النظر والتفكر، واتخاذ جميع سبل الاستنباط الفقهي - التي يجب خلقها أولاً - ثم يمكن بموجبها إنشاء بناء قانوني مستند إلى النظر والاستنباط. وهذه الطريقة أدت إلى نتائج إيجابية أدت إلى ظهور قواعد قانونية لم تتخذ قاعدتها الأساسية الأحاديث النبوية. إلاّ أن نشاط الفقهاء العقلي أقرّ القواعد القانونية للقانون الروماني الذي امتد أثره في جميع أرجاء العالم واتسع نطاق سريانه بحرية في العالم الإسلامي[1].

تأثر فقهاء المسلمين بالقوانين البيزنطية، وآية ذلك أن المقولة القانونية الذائعة الصيت «البينة على المدعي واليمين على المدعَى عليه» كان أصلها بيزنطياً صرفاً وهي وغيرها من القواعد مستقاة من النظم القانونية الرومانية. كما أن المفاهيم المتعلقة بمصادر القانون وطرق الاستنباط الفقهي مستمدة أساساً من القانون الروماني أيضاً، وهذه الأدلة كافية لبيان سعي فقهاء سوريا والعراق منذ منتصف القرن الثاني الهجري إلى إنشاء وصياغة نظام قانوني إسلامي إلا أنهم لم يستطيعوا إتمام هذه المهمة حتى نستطيع أن نقول مع «رينان» بأنه نتاج العبقرية العربية. فالفقه شأنه شأن النحو، وعلم الكلام لم يكن علماً عربياً خالصاً. ونجد هذه القناعة واضحة لدى علماء المسلمين الأوائل. فالخبر المروي عن «عروة بن الزبير» كاف لوحده للدلالة على هذا التأثير الخارجي الذي مورس على الفقه الإسلامي. فعروة يقول: «ما زال أمر بني إسرائيل معتدلاً ليس فيه شيء حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، أبناء النساء اللاتي سبيت بإسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأي فأضلوهم»، إن أقدم وأكثر تمثيلاً لهذا الاتجاه كانوا من أصول أجنبية ولا ينتمون إلى العرب. ومن أشهرهم أبو حنيفة ذو الأصل الفارسي، وهؤلاء هم مؤسسو ما اعتبره «رينان» كإنتاج أصيل للروح العربية، وأكثر من هذا فإن كاتباً فرنسياً قديماً صنّفه بإنتاج الصحراء[2].

---

(1) Ibid, p.89.

(2) Ibid, p.90.

إن هذه الطريقة المستقلة والمتجانسة التي استخدمت لبناء نظام قانوني إسلامي أطلق عليها بصورة عامة مذهب «أبي حنيفة» (ت150هـ)، وهو في الحقيقة لم يكن أول مؤسس لهذه المدرسة ولكنه رئيسها بلا منازع ومطورها حتى بلغ بها القمة. إلاّ أن ردود الفعل تجاه هذا النظام ـ المبني على الرأي ـ قد تمثل مبكراً في معارضة تلميذه أبي يوسف لهذه الطريقة. فهو يرجع عادة إلى الأحاديث في الحالات المبنية على القياس. وهو بذلك يناقض أستاذه «أبا حنيفة» عندما يعتمد على الحديث. وهذا «الشيباني» وهو أحد تلامذة هذه المدرسة يبحث في المدينة حول الإمام مالك عن الأحاديث ويضيف عليها مؤلفاً هاماً أطلق عليه «الآثار». فهو يمثل الجناح اليميني لحزب الرأي طالما كان يبحث عن الأحاديث التي هي ليست أساس مذهب أبي حنيفة. ولكن المدرسة المعارضة لمدرسة الرأي تأكد لديها هذا الاتجاه بحزم وهي التي يطلق عليها «مدرسة أصحاب الحديث»، كانت هذه المدرسة في نشأتها أحدث من مدرسة الرأي لأنها ولدت لمعارضة منهجية المدرسة الأخيرة في استنباط الأحكام. وأصحاب هذه المدرسة يرون أنه يجب اللجوء إلى أحاديث الرسول في كل مسألة وتأسيسها عليه. ولكنه نظراً لنقص المواد المتعلقة بالأحاديث في بداية تطور هذه المدرسة فإنه تمّ اللجوء إلى اختراع الأحاديث وصناعتها وتطويعها لتتوافق والحلول التي تراها. وبالتالي فإنه يجب الاستغناء عن مدرسة الرأي بأي ثمن، وتفضيل الأحاديث عليها مهما كان ضعفها وقلتها. وغالباً ما تبدو المجادلات بينهما عبارة عن خلاف في الكلام. لأن مدرسة أصحاب الحديث وهي تعتمد على الحديث تستنبط نفس القواعد القانونية التي يتوصل إليها أهل الرأي باستخدام آرائهم الشخصية. ومن هنا لم يكن الخلاف بين المدرستين إلاّ نظرياً[1].

وهكذا لم تكن هناك تطبيقات دائمة لمعظم المسائل القانونية. وأصبحت الحلول المتناقضة تترى في القضية الواحدة طبقاً لاختلاف الأحاديث وتناقضها بحيث أصبحت الأحاديث تستخدم في تعزيز الآراء الشخصية، أو لتأكيد عادات موجودة منذ القدم في بعض الأوساط. ومن هنا فإن أصحاب الحديث لا يهتمون بصحته أو عدالة رواته طالما كان يساعدهم على نصرة مذهبهم. وقد لجأ المسلمون في زمن متأخر إلى تلك المناهج الصارمة لنقد سلسلة الرواة وغربلة صحيحها من موضوعها. كما أن شكل

(1) Ibid, p.92.

الحديث لم يكن يعني كثيراً لدى أصحاب هذه المدرسة وما المثال الذي أعطي على الزهري ببعيد عن الأذهان، لكن أصحاب الرأي هم الذين درسوا وفحصوا طرق إذاعة ونشر الأحاديث، وحتى هؤلاء محتاجون إلى الحديث لحل بعض القضايا المطروحة عليهم. أما أصحاب الحديث فإنهم لا يستطيعون السير خطوة واحدة إلى الأمام طالما لا يستندون إلى أحاديث، ويتشبثون بأي نص مهما كان احتماله ضعيفاً لدعم آرائهم. وهكذا نفهم ذلك الفيض من الأحاديث الناتجة عن هذه الأمور(1).

ترى الأمة الإسلامية أن مذهب أهل الحديث من البديهيات المسلم بها في الدين، فالرجل العادي يرى أنه من الطبيعي أن تستمد القواعد القانونية شرعيتها من القرآن أو السنة وتعتمد عليها. ولجأ أهل الرأي إلى إقرار هذه القواعد لإسناد آرائهم وإضفاء الشرعية عليها لأنهم يلتجئون إلى تفسير واستخدام وتطويع هذه الأحاديث لتتطابق وآراءهم. وهي الأحاديث التي يطلق عليها أحاديث الكوفة والبصرة التي يرفضها أهل الحديث لأنهم يرونها قد استخدمت كحجج لاستنباط الآراء الوضعية. ومن هنا نفهم تلك المكانة التي احتلها الحديث ولو شكلياً في مدارس الرأي المتأخرة.

أطلق الباحثون على الاتجاهين السابقين «مدرسة الحجاز» و«مدرسة العراق» ولكن يجب أن نلاحظ أن المدرسة الأولى لا تخلو من أصحاب الرأي فهذا الربيع بن عبد الرحمن (ت 132 أو 133هـ) الذي يطلق عليه عادة «ربيعة الرأي» موجود بالمدينة، وهذا الإمام مالك رئيس المدرسة الحجازية رفض اللجوء إلى تزوير الأحاديث النبوية واضطر إلى استخدام الرأي في تدبيج مصنفه. وكان يستشهد بربيعة الرأي، وكان يقدر جداً منهجية هذا الشخص حتى قال فيه قولاً مؤثراً بعد وفاته وهو ذهاب رقة الفقه بعد أن حُمل ربيعة إلى قبره(2). ومع ذلك فقد بقي مخلصاً إلى الحديث الحجازي حتى أعطى للسنة مكانتها العليا في مسقط رأسه.

ويصرح «جولدزيهر» في معرض حديثه عن مدرستي الحجاز والعراق بأنه لا يريد في هذا السياق بيان الخلافات العقائدية أو القانونية بين المدرستين، ولكنه يعطي مثالاً

---

(1) Ibid, p.93.

(2) Ibid, p.94.

وقد ترجمت مقولة مالك في رثاء ربيعة من تلقاء نفسي ولم أرجع فيها إلى الزرقاني الذي أشار إليه «جولدزيهر».

واحداً لبيان كيفية استخدام الحديث في كلا المدرستين. ويشير هنا إلى واقعة غيلان الثقفي الذي أسلم وكان في عصمته عشر نساء. فأمره النبي أن يختار منهن أربعاً ويفارق الباقي. ولكن حكم الرسول هذا قد فسر بطرق شتى من قِبَلِ المدرستين المذكورتين: فالحجازيون يتمسكون بحرفية النص ويقولون: إن غيلاناً يطلق من شاء منهم ويحتفظ بأربع فقط. والعراقيون يبحثون عن الأسباب العميقة لهذا الحكم ويرون الاحتفاظ بالزوجات الأربع الأقدم زواجاً باعتبارهن الزوجات الشرعيات، وتطليق الأحدث زواجاً منهن لأن عقد زواجهن فاسد طالما كانت الشريعة لا تعترف بالزواج الشرعي لأكثر من أربع نساء في وقت واحد. وهذا المثال ـ يقول جولدزيهر ـ يبين لنا كيفية استخدام المدرسة العراقية لمنهج التفسير المبني على النظر والتحقيق.

إن الخلاف بين المدرستين لم يتناول أمور العبادات فحسب ولكنه تعداها إلى إدارة العدالة، فالمدرسة الحجازية تمنع على القاضي أن يصدر حكمه بناء على أدلة ذاتية أو قناعة شخصية ولكنه عليه أن يصدر حكمه بناء على أدلة موضوعية، فإذا لم تتوفر لديه هذه الأدلة فعليه أن يتوقف في إصدار حكمه، وأما المدرسة العراقية فإنها ترى صحة الأحكام المبنية على الأدلة الذاتية وقناعات القاضي الشخصية[1].

وبعد أن انتهى «جولدزيهر» من عرضه لتطور الحديث في العصر العباسي بظهور مدرستي الرأي والحديث، عالج كيفية التوفيق بين الأحاديث المتعارضة والمتناقضة، وأشار إلى جهود علماء المسلمين في هذا الخصوص ـ وهو موضوع سنتعرض له في مبحث مقبل ـ ووصل إلى نتيجة علمية مفادها اختراع «الإجماع» كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي نتيجة تعارض الأحاديث وتضاربها، ولهذه النتيجة المتعسفة قصة أخرى لا مجال لدحضها في هذا السياق.

طرح «جولدزيهر» في عرضه السابق لتطور الحديث عدة قضايا منها عدم غزارة المادة العلمية في العصور الإسلامية الأولى وخاصة تلك المتعلقة بالحديث حتى تمكّن الفقهاء من خلق نظام قانوني متكامل للأمة الإسلامية. ومنها: شكه في الحديث القائل بـ«اختلاف أمتي رحمة» وتفسيره إياه بأنه عبارة عن تبرير واضح للخلافات المتعلقة بالقضايا الفقهية في مجال العبادات والمعاملات. ومنها: ظهور مدرستي الحديث والرأي، وتأثر الأخيرة بالقانون الروماني، وإنكاره لأصالة الفقه الإسلامي خلافاً إلى ما

---

(1) Ibid, op, cit, p.97.

ذهب إليه رينان و«ميشو» و«بوجولا» الذين اعتبروا الفقه نتاج العبقرية العربية الصحراوية[1]. ومنها: بيان خصائص كلتا المدرستين من جهة والمشتركات التي تجمعهما من جهة أخرى بحيث ترتكزان على الحديث بصورة عامة.

فأما بالنسبة إلى الشبهة الأولى المتعلقة بنقص المواد العلمية في القرون الإسلامية الأولى خاصة الأحاديث النبوية بحيث لم يتمكن الفقهاء من إنشاء نظام قانوني متكامل للأمة الإسلامية فإنها داحضة من أساسها، لأن القرآن نص في آيات الأحكام إلى جميع أنواع ما يصدر عن الإنسان من أعمال وعبارات كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. وتعرض إلى الأمور المدنية كالبيع، والإجارة، والربا، وتعرض إلى الأمور الجنائية، كالقتل، والسرقة والزنا، وقطع الطريق، وتعرض لنظام الأسرة من زواج، وطلاق، وميراث، وتعرض للعلاقات الدولية زمن السلم والحرب كالقتال وعلاقة المسلمين بالمحاربين وما بينهم من عهود وتنظيم لغنائم الحرب. نعم، إن القرآن قد تعرض للمسائل الكلية وبسط في بعض المسائل الجزئية، وترك بعضها الآخر إلى الرسول لبيانها وشرح ما غمض منها فأتت الأحاديث شاملة لتنظيم جميع هذه القضايا التعبدية منها أو المدنية. وبعد وفاة الرسول، وانتشار الصحابة بالأمصار، ومواجهتهم لقضايا جديدة لم يكونوا على علم بها، استندوا إلى هذين المصدرين الأساسيين لاستنباط الأحكام الشرعية وأوجدوا مصادر أخرى قانونية كالإجماع والقياس والعرف والمصالح المرسلة وغيرها من المصادر التي تعتمد أساساً على المصدرين النقليين ألا وهما، القرآن والسنة. وعندما بلغ الفقه أوج تطوره في العصر الذي يؤرخ له «جولدزيهر» كان أمام الفقهاء هذه الثروة العلمية الضخمة بما جمع لها من آثار الصحابة، واستنباطاتهم واجتهاداتهم. فكيف يصف «جولدزيهر» هذه العصور الأولى بالجدب الثقافي والنقص في المواد العلمية التي تبنى عليها الأسس القانونية الإسلامية؟. ومن هنا نريد أن نبين أن الرأي لم يستخدم للوهلة الأولى من قِبَلِ المدرسة العراقية وحدها. ولكن تطور استخدامه طبقاً لتطور المسلمين ومواجهتهم القضايا المستجدة التي لا قِبَلِ لهم بها آنفاً. فهذا عمر بن الخطاب كثيراً ما استخدم الرأي في المسائل التي يواجهها حيث لا قرآن ولا سنة تنظمها. ورسالته الشهيرة إلى أبي موسى معروفة حيث يقول له فيها؛

(1) Michaud Et Poujoulat, Correspondence d'orient, 1930-1931 Bruxelles, 1941, 11, p.183, in Goldziher op. cit, p.9, Marge 4.

«الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ممّا لم يبلغك في الكتاب والسنة، اعرف الأشباه والنظائر، ثم قس الأمور عند ذلك، فاعمد إلى أحبها عند الله، وأشببها بالحق فيما ترى». وكتب التاريخ والفقه مليئة بالقضايا التي فصل فيها عمر بالرأي. ومن خلال هذه الاجتهادات المختلفة تكوّنت لدى المسلمين ثروة فقهية عظيمة منذ القرون الأولى ولم تكن بتلك القلة والضآلة التي صورها لنا «جولدزيهر» في كتابه.

أما قول «جولدزيهر»: إن الخلافات الفقهية في مجال العبادات والمعاملات هي التي أدت إلى اختراع الحديث الذي يصف ذلك الاختلاف بالرحمة للأمة الإسلامية، فإنه هو الآخر قول مردود من أساسه، وبيان ذلك أن الفقهاء المجتهدين قد اتفقوا منذ البداية على أن مصدر الأحكام الفقهية هو الكتاب، ثم السنة ثم إجماع الأئمة المجتهدين إن وجد، ثم الرأي والاجتهاد على اختلاف بعض أنواعه. ولكن هؤلاء الفقهاء اختلفوا في الأحكام المستنبطة من هذه المصادر المتفق عليها إجمالاً. والسبب في ذلك راجع إلى اختلافهم في فهم النصوص وتطبيقها واختلافهم في كيفية استخدام السنة والقواعد التي تستنبط عن طريقها هذه الأحكام. ومن أهم أسباب هذا الخلاف الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات[1]. فيشتمل النص على لفظ مشترك يدل على أكثر من معنى، فيحمله كل فقيه على المعنى الذي يترجح لديه، ومنها: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز[2]. فمنه ما يرجع إلى اللفظ المفرد مثل ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾. ومنه ما يرجع إلى أحواله نحو ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ ولم يبن وجه الخلاف، وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها[3]. ومنها: وصول الحديث إلى بعض الفقهاء دون بعضهم الآخر، فمن وصل إليه الحديث عمل بفحواه، ومن لم يصل إليه اجتهد برأيه، وقد يؤدي به ذلك الاجتهاد إلى خلاف ما ورد في الحديث. ومثال ذلك قوله عليه السلام «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً**» وقد وصل هذا الحديث إلى الشافعي فوثق بصحته وعمل به، ولم يصل هذا الحديث إلى أبي حنيفة ومالك فأفتيا بخلافه[4]. ومنها: اختلاف الفقهاء في الحكم على الحديث

---

(1) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، ج4، ص211.

(2) المرجع السابق، ص212.

(3) المرجع السابق، ص213.

(4) المرجع السابق، ص174، مع اختلاف في الصياغة وقرب في المعنى.

بالصحة أو الضعف، لأنهم يجمعون على العمل بالحديث المتواتر والمشهور، ويخصصون بها النص العام في الكتاب، ويقيدون بها النص المطلق فيه، أما حديث الأحاد فإنهم يختلفون في الأخذ به، ومن هنا كان خلافهم في القضايا الفقهية المطروحة أمامهم. ومنها: اختلاف الفقهاء في موقفهم من تعارض النصوص، وبيان ذلك أنه لا تعارض بين الأدلة الشرعية سواء أكانت من الكتاب أو السنة، ولكن التعارض يأتي بين النصوص من حيث عدم العلم بالسبب والظروف التي ورد فيه كلّ منهما، أو عدم العلم بما يراد من كل منهما على سبيل القطع، أو عدم العلم بزمن ورودهما وأيهما أسبق من الآخر، أو غير ذلك ما يرتفع به التعارض والخلاف. فإذا أورد نصّان متعارضان في الظاهر حاول الفقيه دفع هذا التعارض فتختلف مناهج الفقهاء في دفعه، ويترتب على ذلك اختلاف الأحكام الفقهية. ومنها: اختلاف الفقهاء في الاعتماد على غير الكتاب والسنة والإجماع من المصادر كالقياس والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة والاستحسان. فالقياس لا تأخذ به الظاهرية بينما هو مصدر للفقه في المذاهب الأخرى، والآخذون به يتفاوتون في ما بينهم في الأخذ به، فمنهم من يتوسع فيه ومنهم من يضيق من مجاله، وهذه الأمور تؤدي إلى اختلاف الفقهاء في الأحكام. ومنها: اختلاف الأعراف التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات فتأتي الأحكام مختلفة، ومنها: اختلاف العقول البشرية في طاقتها وقوتها مما يؤدي إلى الاختلاف في المدارك العقلية التي تؤدي بدورها إلى الاختلاف في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية. كما أدى ذلك إلى الاختلاف في العلم بالأحكام الشرعية وعللها ومقاصدها، والإحاطة بالظروف والملابسات إلى الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية واستنباطها.

ومن هنا كان اختلاف أحكام الفقهاء ليس راجعاً إلى تطور الحديث، أو نقصه في العصور الإسلامية، أو اختلاف مصادره الأصلية كما ذهب إلى ذلك جولدزيهر. وقد أدى هذا الاختلاف إلى استنتاج جولدزيهر باختراع الحديث القائل باختلاف الأمة الإسلامية رحمة. والحقيقة غير ذلك، فهذا الحديث يدعمه حديث آخر مرفوع إلى الرسول «أي أصحابي بمنزلة النجوم من السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم» وقد روى ذلك الحديث «اختلاف أصحابي رحمة» أو «اختلاف أمتي رحمة» وقد رواه البيهقي بسند منقطع عن ابن عباس. والحكمة في ذلك التوسعة على الأمة في إيجاد الحلول القانونية الكثيرة المختلفة التي تتسع لكل مطالب الحياة، فما يضيّقه فقيه يوسعه آخر،

وإذا لم تجد الأمة الحل في رأي فقيه معين وجدته عند آخر، وهذا كله تخفيف على الأمة ورحمة بها. والمراد بالاختلاف هنا ـ كما أسلفنا القول ـ الاختلاف في استنباط الأحكام الشرعية وليست في أدلتها التفصيلية. ومن هنا نفهم رفض عمر بن عبد العزيز الاقتراح الذي قدم له بإصدار قانون موحد للأمة الإسلامية قائلاً: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم». ومن هنا أيضاً نفهم رفض الإمام مالك حمل الناس على موطَّئه عندما اقترح عليه المنصور ذلك فيقول له: «يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا الحديث، ورَوَوْا روايات، فأخذ كل قوم بما سبق إليهم من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار كل بلد منهم لأنفسهم»[1].

أما ما ذهب إليه جولدزيهر من تأثر فقهاء المسلمين بالقانون الروماني، واستمداد الكثير من أحكامه من القوانين البيزنطية، فإنه وإن كان الرد على هذه الشبهة سيكون مكانها المناسب لها في الفصل الخاص «بالمستشرقين والفقه الإسلامي». إلاّ أنه ما دام قد أورد هذه الشبهة إبان حديثه عن تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى فإننا سنقتصر في ردنا على بيان أن التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني في بعض القواعد والنظم المعينة لا يستلزم بالضرورة أن يكون أحدهما مستمداً من الآخر أو متأثراً به. لأن العقول الإنسانية السليمة تتشابه في كثير من ألوان التفسير، وتتوافق الخواطر أحياناً في كثير من المواضيع، وكثيراً ما رأينا الوحي السماوي يوافق بعض الآراء البشرية كالقضايا التي أفتى بها عمر برأيه. ثم إن تأثر الفقه الإسلامي في مرحلته المتقدمة بالقانون الروماني المبثوث في سوريا لا دليل علمياً يعضده، ولا وثائق وكتب رسمية تبينه، خاصة وأن القضاء الروماني قد انتهى في سوريا بعد فتحها من قِبَلِ المسلمين الذين لم يطبق قضاتهم في تلك الأصقاع إلا الشريعة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن المدارس الفقهية الإسلامية نشأت وترعرعت وازدهرت بالمدينة ثم الكوفة فالبصرة، ولم نعثر على مدرسة فقهية ترعرعت بالشام حتى نقول بتأثرها بالقانون الروماني. حتى الإمام الأوزاعي الذي يصنفه المستشرقون بأنه إمام مدرسة بيروت الفقهية فهو من أهل الحديث وليس من أهل الرأي.

أما حديث «جولدزيهر» عن نشأة مدرستي الرأي والحديث. فإن رأيه حولهما

(1) الدهولي، حجة الله البالغة، ج1، ص45.

متضارب فأحياناً يفصل بينهما، ويبين الفوارق التي تتميز كل واحدة عن غيرها وأحياناً يجمع بينهما ويستنتج في نهاية بحثه عنهما أن الخلاف بينهما نظري لأن مدرسة الحديث تعتمد على الرأي والمنطق بجانب اعتمادها على الحديث، وأن مدرسة الرأي تحتاج إلى الحديث لتدعيم رأيها المبني على النظر والتأمل والتفكير. وهذا الموضوع وإن كان هو الآخر سيكون مكانه في الفصل الخاص بدراسة الفقه، إلاّ أن المنهجية تتطلب منّا بيان هاتين المدرستين توضيحاً للإبهام الذي أضفاه جولدزيهر عليهما.

رأينا آنفاً أن الصحابة وهم يجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية فإنهم يستخدمون قرائحهم وعقولهم لاستنباط تلك الأحكام من النصوص النقلية. وهذا الاستنباط يختلف من فقيه إلى آخر فمنهم من يستخدم الرأي بغزارة ومنهم من يضيق فيه. ورأينا كيف كان الخليفة عمر يستخدم رأيه في حل العديد من القضايا المستجدة التي تواجه الأمة الإسلامية. والحقيقة التي لا مراء فيها أن الخليفة عمر والصحابي «عبد الله بن مسعود» يعتبران من شيوخ مدرسة الرأي المؤسسين لها. وعندما ذهب ابن مسعود إلى الكوفة تخرج على يديه الكثير من تلاميذ هذه المدينة الذين ترسموا منهجه في استنباط الأحكام الشرعية. وكانت هذه المدرسة منذ بدايتها تعتد بالرأي حيث لا نص من كتاب أو سنة. وأشرنا آنفاً إلى تحرج ابن مسعود عن رواية الأحاديث عن رسول الله خوفاً وتقية. الأمر الذي ساعده على الإدلاء برأيه في العديد من المسائل التي تطرح عليه. وإذا تتبعنا سلسلة أعلام هذه المدرسة لرأيناها ممتدة من ابن مسعود إلى علقمة بن قيس إلى إبراهيم النخعي إلى حمّاد بن أبي سليمان إلى الإمام أبي حنيفة الذي أطلق عليه جولدزيهر بحق إمام ورئيس هذه المدرسة بلا منازع. والسبب في نشأة هذه المدرسة بالكوفة وازدهارها بالعراق وجود ابن مسعود بها أولاً، وقلة الحديث في العراق ثانياً، وتمدن وتحضر وعلاقة هذا القطر بفارس والهند والأمم المتمدنة ثالثاً.

وقد امتازت هذه المدرسة بخصائص مميزة منها كثرة تفريعهم الفروع حتى الخيالي منها، لكثرة ما يحدث في قطرهم من حوادث لا مثيل لها في الحجاز، فيبدون حكماً في المسألة المطروحة، ثم يفرعونها، ويقلّبونها على سائر وجوهها الممكنة وغير الممكنة، ويفترضون حلولاً لقضايا مطروحة أو من الممكن طرحها مستقبلاً حتى أطلق عليهم أهل الحديث الارأيتيّين[1]. كما تمتاز هذه المدرسة بقلة رواية الحديث

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص242.

خشية ما يروونه موضوعاً عن الرسول ومختلفاً عليه، فكان أصحاب هذه المدرسة لا يتفقون على أمانة محدّث وصدقه.

إن معارضي مدرسة الرأي حمَّلوها أكثر مما تحتمل عندما وصفوها بأنها لا تأخذ بالحديث. وهذا مناف للحقيقة العلمية المجردة. فنحن لو رجعنا إلى منهج رئيسها وهو الإمام أبو حنيفة لرأيناه يأخذ بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد فيهما نصاً يأخذ بقول من شاء من الصحابة ويدع قول من شاء إلى قول غيرهم فإذا انتهى إلى التابعين فيراهم أنهم أناس من أناس وهم رجال وهو من الرجال فيجتهد كما يجتهدون. وهذا المنهاج كما ترى لا يستبعد النصوص ولا ينبذها ولكنه يأخذ بها في الدرجة الأولى فإن لم يجد فيها شيئاً يروي غليله انتقل إلى مصادر التشريع الأخرى.

كثر الكلام على أبي حنيفة لأنه أكثر من تفريع الفروع على الأصول، وافترض حلولاً لحوادث لم تقع وهي محل انتقاد الفقهاء الآخرين. والسبب في ذلك أنه كان يتشدد في قبول الأخبار، ويشترط لذلك شروطاً قاسية لكثرة انتشار وضع الأحاديث عن الرسول في زمانه، ومن هنا فإنه ضيّق في استنباطه من الحديث وأكثر من استخدام القياس والرأي ولكنه لم يرفض الحديث جملة وتفصيلاً، وليس قليل البضاعة فيه كما يصفه معارضوه.

وبجانب مدرسة الرأي ظهرت مدرسة الحديث في المدينة واعتمدت على النصوص لا تحيد عنها إلا فيما ندر وعند الضرورة القصوى فقط. وكان زعماء هذه المدرسة ابن عباس، والزبير، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وغيرهم، ثم اشتهر منها فقهاء آخرون مثل سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، وعبيد الله بن عقبة بن مسعد، وسليمان بن سيار، وخارجة بن زيد بن ثابت، وهم الذين أطلق عليهم فقهاء المدينة السبعة. وقد انتشرت هذه المدرسة في الحجاز لأنها موطن الرسول، وموطن الصحابة الأوائل الذين رووا أحاديث كثيرة عن الرسول، وقد كثر في هذا المصر الكثير من السنة وآثار الصحابة وكانت مجالاً خصباً للدراسة والتداول والتمحيص فاعتمد الفقهاء على هذه الثروة العلمية الحديثة ولجأوا إليها في استنباط الأحكام الشرعية. كما أن هذه البيئة تمتاز بالبساطة في الحياة وعدم تعقيدها الأمر الذي لا يحتاج الفقهاء فيها إلى الكثير من الحلول للمشاكل المستجدة المطروحة عليهم.

امتازت هذه المدرسة بكراهيتها الشديدة للسؤال عن الفروض خلافاً لمدرسة الرأي. كما تكره استخدام الرأي، وتعتمد على الأحاديث والآثار وعمل أهل المدينة. وكانت تتساهل في شروط الحديث وتعتدُّ أحياناً بالضعيف منه[1].

ولكن الذي يجب التنويه به في هذا السياق أنه بالرغم من اعتماد أصحاب هذه المدرسة على الحديث والآثار فإنهم يلتجئون أحياناً إلى الرأي عند الضرورة خاصة عند عدم وجود النصوص وهكذا ترى أن مدرسة الرأي تأخذ بالحديث في حالة وجوده، ومدرسة الحديث تأخذ بالرأي عند الضرورة.

ونحن بعد أن عرضنا عليك رأي جولدزيهر حول تطور السنة في العصر العباسي وردودنا على بعض آرائه، فإنه استعرض في خاتمة بحثه الطرق التي سلكها علماء المسلمين لإزالة التعارض بين الأحاديث، واستنتج قبل ذلك عدم وحدة السنة واختلافها اختلافاً بيّناً في العالم الإسلامي. ورأى أن ذلك التعارض ناتج عن وضع كل مدرسة لأحاديث تدعم مركزها وحججها. ويشير جولدزيهر إلى المناهج التي سلكها المسلمون في إزالة التعارض بين الأدلة الشرعية منها: البحث عن تاريخ ورود النصين المتعارضين، فإذا علم تقدم أحدهما على الآخر حكم بأن المتأخر منهما ناسخ للمتقدم متى كانا متساويين في القوة[2]. ومنها الترجيح بين النصين المتعارضين بطريق من طرق الترجيح المقررة كترجيح المحكم على المفسر، وترجيح المفسر على النص أو الظاهر، وترجيح العبارة على الإشارة، وكترجيح النص الدال على التحريم على النص الدال على الإباحة، وترجيح الحديث الذي يرويه الضابط الفقيه على الحديث الذي يرويه مَنْ هو أقل منه في ذلك. وإذا لم يكن هناك مرجح فإن جولدزيهر يشير إلى الجمع والتوفيق بين النصين المتعارضين، واستشهد في هذا الخصوص بما رواه الإمام الشافعي في رسالته من إزالة التعارض بين النصوص التي تعالج مسألة واحدة، واعتبره المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه[3].

---

(1) المرجع السابق، ص243.

(2) Goldziher, op, cit, pp: 97-98.

(3) انظر رأي الشافعي في إزالة التعارض بين الأحاديث التي تعالج قضية واحدة. في رسالة الدكتوراه التي قدمها كاتب هذه السطور بالفرنسية تحت عنوان.
Origine et developpement de la science des Usul al-fiqh D'après Al-shafiei et Al-Ghazali, Thèse de Doctorat, université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1985.

ونستنتج أخيراً من آراء جولدزيهر حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى النتائج الآتية:

أولاً: إن الأحاديث النبوية عبارة عن انعكاس فعلي للتطور الإسلامي السياسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي فإن معظم هذه الأحاديث موضوعة لمواكبة هذا التطور الذي حصل في جميع مناحي الحياة الإسلامية المختلفة.

ثانياً: يهتم المسلمون الأوائل بوضع أحاديث عن رسول الله كتلك التي تدعو إلى الترغيب والترهيب خاصة بعد اندلاع النزاع بين العلماء الأتقياء والسلطة الأموية الحاكمة التي يتهمها هي الأخرى بوضع الأحاديث التي تمجد سلطانها وتقلل من شأن خصومها.

ثالثاً: إن المدارس الفقهية المختلفة قد وضعت الأحاديث لتدعيم مواقفها وقد شمل الوضع العبادات والمعاملات على حد سواء.

رابعاً: قلة الأحاديث في العصر الإسلامي الأول وكثرتها في العصور المتأخرة لمواجهة المشاكل المستجدة في الأقطار المفتوحة، وإيجاد حل لكل قضية استناداً إلى النصوص لتدعيم شرعيتها.

لقد حاولنا الرد على جميع الشبهات التي أوردها جولدزيهر وشاخت عن تطور الحديث في العصور الإسلامية المختلفة، ووصلنا إلى نتائج علمية محددة فندنا فيها هذه الآراء التي لا تستند في معظمها إلى أدلة علمية سائغة. وأثبتنا أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ عهد الرسول ونقله الصحابة والتابعون وتحرَّوْا الدقة في نقله إلى الأجيال اللاحقة وبالتالي فهو ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان مرشداً وهادياً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

نعم لقد كثر الوضع في الأحاديث بغزارة لأسباب سياسية، ومذهبية وشعوبية، وعصبية وقصصية، ولأغراض الترهيب والترغيب. ولكن هذا الوضع نشأ بعد اندلاع الصراع السياسي على السلطة بين المسلمين. فما رأي المستشرقين حول الحديث وصراع الأحزاب السياسية في الإسلام؟ هذا ما سنبحثه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

المستشرقون وأسباب وضع الحديث

رأينا في مباحث سابقة أهمية الحديث في الحياة الإسلامية، وبيّنا اهتمام الصحابة والتابعين بجمعه وحفظه في صدورهم، ورأينا أن المسلمين الأوائل اهتموا بصورة خاصة بتفاصيل حياة النبي وأقواله وأفعاله وتقريراته وشمائله وسيرته لأنهم مأمورون بالاقتداء به في حياتهم العامة والخاصة. ونوهنا بأهمية الحديث باعتباره المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن، ولأنه يبين القرآن، ويفصل في أحكامه المجملة، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويقرر أحكاماً جديدة لم ينص عليها. ومن هنا كان اهتمام المسلمين بحفظ الحديث وفهمه، وتدوينه على مرّ العصور.

وكلما تطورت الحياة الإسلامية، واتسعت الفتوحات، واندلعت الفتن، واختلط المسلمون بغيرهم من الأقوام، استُخدِم الحديث للدفاع عن أحزاب سياسية متناحرة، وطُوِّع لخدمة الشعوبية والزنادقة، والتجأ إليه علماء الكلام والفلاسفة لتقوية حججهم العقلية والجدلية، واستخدمه القاصون للتأثير على العامة مبالغين في وصف الثواب والعقاب وموفرين مادة مشوقة ومثيرة للسامعين الذين ينجذبون لهذه القصص المستندة إلى الأحاديث الموضوعة. بل شارك في الوضع بعض الصالحين لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر وهذا من جهلهم، وقلة معرفتهم، وضيق أفقهم لأن الأحاديث الصحيحة تغني عن الموضوعة لمن أراد الترغيب والترهيب. ووضعت الأحاديث لتحقيق الأغراض الخاصة. ولدفاع المذاهب عن أفكارها، وكان نتيجة هذا الوضع أن بذل العلماء الأتقياء مجهوداً علمياً رائعاً لتصفية الأحاديث الصحيحة من الموضوعة، فوضعوا معايير علمية صارمة انصبت على سند الحديث ومتنه لغربلته ومعرفة عدالة راويه وصدقه وانسجام متنه، والقواعد العامة الموضوعة للتعرف إلى موضوعه من صحيحه.

درس المستشرقون أسباب وضع الأحاديث، وتعمقوا في دراستها، وأصَّلوا دوافعها، وأشاروا إلى مجهودات العلماء لتصحيحها ومعرفة موضوعها من مكذوبها، ولكن تحليلاتهم هذه تمتاز بالكثير من الغمز واللمز، وافتراض الفروض المتعسفة والأحكام المسبقة والإشارة إلى الحوادث الغامضة، والتمثيل بالوقائع الضعيفة، والركون إلى الروايات الشاذة حتى أتت تحليلاتهم في غاية من التحامل والتعسف،

ونستنتج أخيراً من آراء جولدزيهر حول تطور الحديث في العصور الإسلامية الأولى النتائج الآتية:

أولاً: إن الأحاديث النبوية عبارة عن انعكاس فعلي للتطور الإسلامي السياسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي فإن معظم هذه الأحاديث موضوعة لمواكبة هذا التطور الذي حصل في جميع مناحي الحياة الإسلامية المختلفة.

ثانياً: يهتم المسلمون الأوائل بوضع أحاديث عن رسول الله كتلك التي تدعو إلى الترغيب والترهيب خاصة بعد اندلاع النزاع بين العلماء الأتقياء والسلطة الأموية الحاكمة التي يتهمها هي الأخرى بوضع الأحاديث التي تمجد سلطانها وتقلل من شأن خصومها.

ثالثاً: إن المدارس الفقهية المختلفة قد وضعت الأحاديث لتدعيم مواقفها وقد شمل الوضع العبادات والمعاملات على حد سواء.

رابعاً: قلة الأحاديث في العصر الإسلامي الأول وكثرتها في العصور المتأخرة لمواجهة المشاكل المستجدة في الأقطار المفتوحة، وإيجاد حل لكل قضية استناداً إلى النصوص لتدعيم شرعيتها.

لقد حاولنا الرد على جميع الشبهات التي أوردها جولدزيهر وشاخت عن تطور الحديث في العصور الإسلامية المختلفة، ووصلنا إلى نتائج علمية محددة فندنا فيها هذه الآراء التي لا تستند في معظمها إلى أدلة علمية سائغة. وأثبتنا أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ عهد الرسول ونقله الصحابة والتابعون وتحرَّوْا الدقة في نقله إلى الأجيال اللاحقة وبالتالي فهو ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان مرشداً وهادياً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

نعم لقد كثر الوضع في الأحاديث بغزارة لأسباب سياسية، ومذهبية وشعوبية، وعصبية وقصصية، ولأغراض الترهيب والترغيب. ولكن هذا الوضع نشأ بعد اندلاع الصراع السياسي على السلطة بين المسلمين. فما رأي المستشرقين حول الحديث وصراع الأحزاب السياسية في الإسلام؟ هذا ما سنبحثه في المبحث المقبل.

المبحث الرابع

المستشرقون وأسباب وضع الحديث

رأينا في مباحث سابقة أهمية الحديث في الحياة الإسلامية، وبيّنا اهتمام الصحابة والتابعين بجمعه وحفظه في صدورهم، ورأينا أن المسلمين الأوائل اهتموا بصورة خاصة بتفاصيل حياة النبي وأقواله وأفعاله وتقريراته وشمائله وسيرته لأنهم مأمورون بالاقتداء به في حياتهم العامة والخاصة. ونوهنا بأهمية الحديث باعتباره المصدر النقلي الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن، ولأنه يبين القرآن، ويفصل في أحكامه المجملة، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويقرر أحكاماً جديدة لم ينص عليها. ومن هنا كان اهتمام المسلمين بحفظ الحديث وفهمه، وتدوينه على مرّ العصور.

وكلما تطورت الحياة الإسلامية، واتسعت الفتوحات، واندلعت الفتن، واختلط المسلمون بغيرهم من الأقوام، استُخدِم الحديث للدفاع عن أحزاب سياسية متناحرة، وطُوِّع لخدمة الشعوبية والزنادقة، والتجأ إليه علماء الكلام والفلاسفة لتقوية حججهم العقلية والجدلية، واستخدمه القاصون للتأثير على العامة مبالغين في وصف الثواب والعقاب وموفرين مادة مشوقة ومثيرة للسامعين الذين ينجذبون لهذه القصص المستندة إلى الأحاديث الموضوعة. بل شارك في الوضع بعض الصالحين لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر وهذا من جهلهم، وقلة معرفتهم، وضيق أفقهم لأن الأحاديث الصحيحة تغني عن الموضوعة لمن أراد الترغيب والترهيب. ووضعت الأحاديث لتحقيق الأغراض الخاصة. ولدفاع المذاهب عن أفكارها، وكان نتيجة هذا الوضع أن بذل العلماء الأتقياء مجهوداً علمياً رائعاً لتصفية الأحاديث الصحيحة من الموضوعة، فوضعوا معايير علمية صارمة انصبت على سند الحديث ومتنه لغربلته ومعرفة عدالة راويه وصدقه وانسجام متنه، والقواعد العامة الموضوعة للتعرف إلى موضوعه من صحيحه.

درس المستشرقون أسباب وضع الأحاديث، وتعمقوا في دراستها، وأصَّلوا دوافعها، وأشاروا إلى مجهودات العلماء لتصحيحها ومعرفة موضوعها من مكذوبها، ولكن تحليلاتهم هذه تمتاز بالكثير من الغمز واللمز، وافتراض الفروض المتعسفة والأحكام المسبقة والإشارة إلى الحوادث الغامضة، والتمثيل بالوقائع الضعيفة، والركون إلى الروايات الشاذة حتى أتت تحليلاتهم في غاية من التحامل والتعسف،

ومشوبة بالتعصب والهوى، وبعيدة عن مناهج البحث العلمي الصارمة.

سنتعرض في هذا المبحث إلى دراسة المستشرقين لأسباب وضع الحديث وجهود علماء المسلمين لتنقيتها في المطالب التالية:

المطلب الأول: الحديث والصراع السياسي.

المطلب الثاني: دور القاصين وغيرهم في وضع الحديث.

المطلب الأول

الحديث والصراع السياسي

اندلع الصراع السياسي على السلطة منذ وفاة الرسول، بل وحتى قبل دفنه، واختلف المسلمون فيمن يتولى أمرهم. فبعضهم يرى اختيار الخليفة عن طريق الشورى، وبعضهم الآخر يرى أحقية البيت الهاشمي فيها. وانتصر الفريق الأول بعد اختيار أبي بكر خليفة للمسلمين، وذلك بعد القضاء على الفتنة في مهدها بعد اجتماع السقيفة المشهور والذي استبعد بموجبه الأنصار نهائياً من الحكم. وبعد وفاة أبي بكر أوصى بالخلافة إلى عمر فسلّم المسلمون بهذه الوصية وارتضوا حكمه حتى قتل غيلة بناء على مؤامرة شعوبية مفضوحة. وقبل أن يلفظ أنفاسه اختار عمر ستة من كبار الصحابة ليتولى أحدهم الحكم من بعده، فاختار الستة «عثمان» بدلاً من «علي» الذي كان يعتقد أنه قاب قوسين أو أدنى من الخلافة. وفي منتصف حكمه حدث شقاق كبير حوله، وتفرقت الأمة عنه، وثارت بعض الأمصار عليه وأدت تلك الثورة إلى مقتله. ومنذ هذه اللحظة أطلّت الفتنة بشعة مظلمة لم يسلم المسلمون من آثارها إلى يوم الناس هذا.

وعندما تولى عليّ الخلافة نَفَس عليه نفر من الصحابة كالزبير وطلحة وعائشة، فوقعت معركة الجمل التي قاتل المسلمون فيها بعضهم بعضاً. ثم اندلعت الحرب الضروس بشعة هي الأخرى بين معاوية وعليّ وانتهت أخيراً وبعد خطوب إلى مقتل عليّ وتفرق المسلمين إلى شيع وأحزاب متنافرة بأسها بينها شديد فمنهم من يتشيع لعلي ومنهم من ينضم إلى معاوية، ومنهم من يخرج على كليهما. فزادت الهوة بينهم اتساعاً وسالت بينهم الدماء أنهاراً، وما زال هذا الصراع يطل على الجماعة الإسلامية من آن لآخر إلى يوم الناس هذا أيضاً.

حاول كل فريق وحزب أن يضع الحديث لتقوية مركزه، وإضفاء الشرعية على تصرفاته ومعتقداته. ومن هنا كثر الوضع في الحديث عندما لم تسعف هذه الفرق النصوص القرآنية للدفاع عن معتقداتها وإضفاء الشرعية على عقائدها. فوضع الشيعة أحاديث في فضل علي والطعن على معاوية. ووضع خصومهم أحاديث في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية رداً على من ينتقص منهم. وهكذا أصبحت هذه الأحاديث الموضوعة تعكس الصراع الفكري والسياسي بين الأحزاب المختلفة.

عالج «جولدزيهر» هذا الموضوع باستفاضة وعمق في كتابه المنوه عنه «دراسات إسلامية» ودرس هذا الموضوع في إطار تاريخ الحضارات، واعتبر أن دراسة الحديث لا تكمن في أهميته من الناحية التشريعية بمقدار ما تكمن في إيضاح ما ينكشف من ورائها من صراع سياسي طبقاً للظروف السياسية التي مرّ بها الإسلام منذ عصوره الأولى.

قدّم «جولدزيهر» العديد من الأحاديث التي رآها قد وضعت لخدمة أهداف سياسية صرفة. منها ما يَحُثُّ على وجوب الطاعة لأولياء الأمر وعدم الخروج عليهم مهما كانت تصرفاتهم المنافية للدين باعتبار طاعة الخلفاء هي طاعة الله. وكان السؤال المطروح في الدوائرا الدينيّة إبّان العصر الأموي: كيف يتصرف المسلم التقي أمام تصرفات الولاة الأمويين البعيدة عن روح الدين الإسلامي ونصوصه كالحجاج بن يوسف وخالد القسري وغيرهما؟. كانت هذه القضية من أهم المشاكل المطروحة أمام الدوائر الدينية في ذلك العصر. فكان الأتقياء يرون عدم شرعية هذا النظام فحاربوه سلباً وأحياناً إيجاباً، وكانوا يرون أن مقاومة هؤلاء الحكام واجب ديني لا محيص منه ويشاركون آراء الخوارج فيه. ولكنهم يختلفون عن الخوارج لأنهم يعتقدون شرعية خلافة عليّ وخلفائه المحتملين. وكانوا في لحظات حياتهم الأخيرة ينطقون بالشهادة ويعترفون بأن الحجاج لا يمكن اعتباره من بين المؤمنين[1].

وفي مواجهة هذا التيار المعارض للسلطة الأموية نشأ تيار فكري مخلص لهذا النظام وموال له أطلق عليه اسم «المرجئة».

وكما نشأ الخوارج نشأة سياسية في الصراع على السلطة، وكما كانت عقيدة

---

(1) Goldziher, E.T.I. op. cit, p.108.

الشيعة في الإمام هي التاريخ الحقيقي لنشأة هذه الفرقة، كذلك كانت نشأة المرجئة نشأة سياسية ارتبطت بقضايا السياسة، سواء منها ما اتصل بالخلافة مباشرة أو ما تعلق بموقف الدولة الأموية من الشعوب غير العربية التي دخلت في الإسلام.

وترى المرجئة أنَّهُ طالما كان الأمويون مؤمنين ولكنهم لا يطبقون الشريعة كما ينبغي، فإنهم لا يستحقون في الوقت ذاته رفض الطاعة لهم والخروج على ولايتهم، ولا يصنفون إلا نظرياً بأنهم غير مؤمنين. والمرجئة لا يهتمون بالتطبيق العملي للأمويين لأمور الشريعة، ومن هنا كانوا لا يندددون بتصرفات حكّامهم القاسية تجاه الأتقياء الذين يرفضون طاعتهم وسلطانهم[1].

ونحن نرى أن الإرجاء يعني فك الارتباط بين العمل والإيمان. فلا تَقِفُ صحة الإيمان على الأعمال التي تعرب عنه وتدل عليه، فلا تنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية. وعلى المسلم أن يرجئ الحكم على من لا يقرن الإيمان بالعمل إلى يوم القيامة ليفصل فيه الله طبقاً لما يراه.

نشأ الإرجاء في عهد بني أمية، وأول من قال به هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، فهو أول من قال بالإرجاء وكتب بذلك كتاباً كان يقرأ نيابة عنه في الأمصار[2]. وتدل كتب المؤرخين على أن «الإرجاء» الذي أظهره الحسن بن محمد كان ذا طابع سياسي، نادى فيه بالتمييز ما بين قضايا العقيدة واستخدام أحكام الكفر والإيمان وما بين قضايا السياسة والإمامة بالذات[3].

وتذكر كتب الفرق الإسلامية أن أول من قال بالإرجاء المحض معاوية وعمرو بن العاص، كانا يزعمان أنه لا يضر مع الأيمان معصية، ولذلك قال معاوية لمن قال له: حاربت من تعلم وارتكبت ما تعلم. . فقال: وثقت بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾[4].

---

(1) Ibid, p.109.

(2) أ ـ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص204.
ب ـ المقريزي، خطط المقريزي، ج3، ص292.

(3) د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م، ص168.

(4) المرجع السابق، ص174.

فالإرجاء يعني الفصل بين الإيمان والعمل[1]، وقد استخدم سياسة لتبرير أفعال بني أمية وعدم تصنيفهم من ضمن الكفار ما داموا مؤمنين ولا يضيرهم عملهم في إطلاق صفة الكفر عليهم، لأن ذلك أمر يُرجَأُ النظر فيه إلى الله ليحكم فيه. وهو بذلك قد قصد من ورائه تبرير سياسة الحكومة القائمة مهما كان فعلها. وهكذا يرى جولدزيهر أن المرجئة يؤلفون حزباً موالياً للسلطة الأموية. ومعارضاً لحزب «الجبل» أي لأولئك المعارضين لهذا الحكم بل ومبرراً لكل حاكم يتصرف خلافاً لقواعد الشريعة. وبين هذين التيارين المتعارضين نشأ حزب وسط استطاع أن يأخذ مكانه في الضمير العالمي للأمة الإسلامية، وخلّفت مفاهيمه آثاراً عديدة على الحديث. أهمها قيام الفقهاء بنشر مذهب مفاده لزوم الطاعة لمن يتولى مقاليد السلطة ليعم الأمن والنظام في الدولة خدمة لوحدة الإسلام والبعد به عن الفتن والشقاق مهما بلغ سوء الحكام[2].

وضعت أحاديث عديدة تدعو إلى هذا المذهب الذي يسبغ الشرعية على أعمال الحكام مهما كانت تصرفاتهم المجافية للدين، وتلزم المسلمين بطاعة أولياء أمورهم مهما كان ظلمهم وجورهم وجبروتهم، فقدموا بذلك خدمات غير جليلة لهم. وبمقدار ما كان هذا الاتجاه يدعو إلى الطاعة والخضوع للحكام الشرعيين. فإنه يسبغ ذات الشرعية على أي نظام آخر يصل إلى السلطة عن طريق الانقلابات والثورات ما دام قد تجذَّرَ واكتسب هذه الشرعية بعد نجاحه. وكأن الأمر لا يستدعي إلا تهدئة الضمير الديني الذي أصبح قلقاً لدى الأتقياء الديماغوجيين والثوار ومدعي العروش. أما بقية الشعب فلا يهمه أن يرى فوق كرسي الخلافة زيداً أو عمراً[3].

وضعت أحاديث عديدة لتبرير الطاعة لأولياء الأمور مهما كانت تصرفاتهم منها: أن تساءل الرسول عن كيفية العمل عند اشتداد جور الحكام واستيلائهم على بيت المال فأجابه أحدهم: نحمل سيوفنا على أعتاقنا.. الخ فأجابه الرسول أطع «الحاكم» برّاً كان أو فاجراً.. الخ[4]. ومنها: «**من أهان سلطان الله في الأرض فقد أهان الله**»[5].

---

(1) المرجع السابق.

(2) Goldziher, op. cit, p.112.

(3) Ibid, p.112.

(4) أبو داود ج1، ص252، ذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص114، هامش رقم 3 والترجمة من عندنا.

(5) الترمذي، ج11، ص35 ذكره جولدزيهر، ص114، هامش رقم (5).

ومنها: «**من كره من أمره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية**»[1].

انطلاقاً من هذا المبدأ يرى ممثلو هذا الاتجاه أن قتل الطاغية حرام، قال الزبير بن عدي: أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلقى من الحجاج فقال: «اصبروا لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه..». فالحجاج هو عقاب من الله، فلا يجب معارضة عقاب الله بالسيف[2]. وعن «عبادة بن الصامت» قال: «دعانا النبي فبايعناه وقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة... الخ وألاً ننازع الأمر أهله» رواه البخاري في كتاب الفتن. ويتضح من هذه الأحاديث وغيرها حضُّ المسلمين على القبول بالأمر الواقع واجتناب الفتن، والبقاء ساكنين في بيوتهم منتظرين نهايتها إذا وقعت بصبر واستسلام. «**فالقاعد فيها خير من القائم. والقائم فيها خير من الماشي. والماضي فيها خير من الساعي من تشرف لها تستشرفه فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به**» رواه البخاري في باب الفتن. ومنها: «أن السعيد لمن جنب الفتن». وإذا أرغم أحد على الاشتراك في هذه الفتن فإن «المقتول فيها خير من القاتل». وإذا ادلهمّت الفتن فعلى المرء أن يتخذ سيفاً من خشب ويبتعد عن مواطنها بقدر الإمكان. ومن شهد هذه الفتن وكرهها كمن غاب عنها.

هذه الأحاديث الموضوعة تحتوي على المبادئ العامة التي يذيعها وينشرها الفقهاء على الشعب لدعم النظام القائم وتجنب الاضطرابات المدنية. وهذه الأمثلة تبين لنا الاتجاه الذي سكله هذا المذهب في الحفاظ على الأمن العام وإقرار السلام، وآية ذلك أن الأحنف بن قيس يقول: إنه بينما كان ذاهباً إلى مساعدة عليّ قبل معركة الجمل التقاه أبو بكرة فقال له: إلى أين أنت ذاهب؟ فلما أجابه أنه ذاهب إلى مساعدة علي فقال له أبو بكرة: عد من حيث أتيت فقد سمعت النبي يقول: «**إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار قيل: هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه أراد قتل صاحبه**» رواه البخاري في كتاب الفتن.

إن المثال السابق وغيره من الأمثلة التي أشار إليها جولدزيهر استنتج منها أن هذه

---

(1) البخاري، كتاب الفتن.

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج3، ص22، ذكره جولدزيهر، ص115 هامش رقم (7) والترجمة من عندنا.

الأحاديث قد وضعت منذ القرن الأول الهجري، وهي تبين العلاقة بين النظام السياسي القائم وبين بعض الفقهاء الذين حاولوا تطويع الأحاديث لخدمة هذه القوى السياسية. وبجانب ذلك فإن بعض خلفاء بني العباس قد اضطهدوا ممثلي هذا المذهب ونددوا بتصرفاتهم تجاه السلطة الحاكمة الأموية التي حاولوا أن يضفوا عليها الشرعية والطاعة باختراع الأحاديث المزورة، وطلبوا منهم تطوير المبادئ وتطويع الأحاديث في عصرهم كي تتفق والمصلحة العامة. وهذه المبادئ الجديدة هي التي هيأت لظهور «الإجماع» الذي أكد بموجبه عدم أحقية أي أحد في الخروج على الحاكم المعترف به من قِبَلِ الأمة الإسلامية حتى وإن كان قد فقد من الناحية الدينية الصفات الواجب توفرها فيه[1].

لا يبتغي الإسلام التقليدي ترسيخ مفهوم وراثة الخلافة في ضمير الناس، إلا أن الأسرة العباسية قد حظيت بشرعية دينية واضحة، وقد ساندها في ذلك الاتجاه الديني في الجماعة الإسلامية. ولكن هذه الشرعية لا تستند إلى أن هؤلاء الأمراء يمثلون الشرعية في حد ذاتها وراثة، ولكنهم يتمتعون بهذه الصفة لإجماع الأمة عليهم. وطبقاً للمذهب التقليدي الإسلامي فإن الإجماع فقط هو الذي يضفي صفة الشرعية على الحاكم. فالإمام الشرعي هو ذلك الإمام المجمع عليه، والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها. وهذا هو المبدأ الذي واجه به السلطة العباسية من يعتقد في شرعية الخلافة في علي وبنيه. وهكذا أصبح الإجماع هو المعيار المطلق لشرعية النظام السياسي الإسلامي طالما كان المسلمون الأتقياء لا يريدون أن يصبغوا حكم الخلفاء الراشدين الثلاثة وحكام بني أمية بعدم الشرعية وبعدم الاستمرارية القانونية للدولة الإسلامية منذ القرن الأول الهجري، وهو الأمر الذي حاول فيه هذا المذهب الإسلامي التقليدي تجنبه قدر الإمكان. وهكذا وجد الفقهاء مبرراً قانونياً لشرعية نظم الحكم السابقة على العصر العباسي، ووضعت أحاديث تشير إلى تتالي الخلافة من أبي بكر إلى عمر إلى عثمان[2].

وهكذا أصبحت الثورة والخروج على النظام الحاكم مهما كانت مبرراته واستناده

---

(1) البخاري، كتاب الديات، رقم (2) ذكره جولدزيهر في ص116، هامش رقم (1). والترجمة من عندنا.

(2) Goldziher, op. cit, p.118.

إلى حجج شرعية تمثل فتنة تعارضها السنة، ومن يفعل ذلك أو يشارك فيها فهو رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة[1].

ولكن الخلفاء العباسيين ودعاتهم السياسيين لم يستندوا فقط إلى الإجماع لتأسيس شرعية حكمهم، بل إنهم استندوا أيضاً إلى نظام الوراثة باعتبار جدهم عم الرسول. وقد طوروا نظريات تعطي الحق في الإرث للعم بدلاً من أبناء البنت، وقد استخدموا نظرية الوراثة هذه ضد العلويين وضد الأمويين أيضاً. فالعلويون يستندون في حقهم في الخلافة إلى عقيدة النص والوصية لا إلى إجماع الأمة الإسلامية على ذلك[2]. ونحن لا يهمنا هنا الإشارة إلى تلك المناظرات الشعرية التي تبادلها شعراء العلويين والعباسيين، بحيث حاول كل فريق من خلالها استخدام الفقه في إضفاء الشرعية على مطالبه. وسنقتصر فقط على حديث منع إرث النبي الذي قال عنه جولدزيهر: إنه موضوع لدعم شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وإن مسألة حرمان فاطمة من إرث والدها بعد ذلك لم يكن مقتصراً على حرمانها من قطعة أرض أو أملاك منقولة ولكن الموضوع أبعد من ذلك وهو حرمان زوجها من المطالبة بالخلافة، طالما كان الحديث يقول: «**نحن معاشر الانبياء لا نورَثُ ما تركنا صدقة**»[3]. والغريب أن هذا الرأي قد أذعناه في الجامعة وقدمنا الأدلة المقنعة على عدم إمكانية صحته وقد تطابق رأينا مع ما ذهب إليه جولدزيهر حتى قبل أن نطلع عليه. ورأينا أن هذا الحديث لا ينظم القانون الخاص فحسب، ولكنه قد استخدم كمبدأ أساسي في القانون العام أيضاً.

فإذا كانت الأنظمة السياسية التي وصلت إلى الحكم وضعت أحاديث عديدة لإضفاء الشرعية على حكمها وسلطتها، فإن الأحزاب المعارضة وجدت نفسها في حاجة ماسة إلى وضع مثل تلك الأحاديث لتأسيس شرعية مطالبها أيضاً. فهؤلاء الشيعة لم يقتصروا على وضع الأحاديث التي تناسبهم فحسب ولكنهم اتهموا أهل السنة بتزوير القرآن عند جمعه إبان خلافة عثمان، وادعوا بأنه جاء خالياً من الآيات التي تعلن صراحةً

---

(1) Ibid, P.119, Marge I.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، المرجع السابق، ج2، ص355 ذكره جولدزيهر، ص120 هامش رقم (2).

(3) الموطأ، ج4، ص231، ورد فيه «لا نرث ما تركنا فهو صدقة».

على خلافة «علي» وفضله، بل إنهم غيروا الحديث الذي رواه أبو بكر وعمر في رواية أخرى من عدم وراثة الرسول فقالوا «لا يرث» بدلاً من «لا نورث» ما تركناه صدقة». وهذا يعني أن ما تركه الرسول من أموال تنتقل إلى ورثته مثل بقية المسلمين. ولكن أهل السنة عدلوا أيضاً في هذا الحديث ليتوافق وما ذهب إليه أبو بكر من عدم إرث أموال الرسول فأضافوا كلمة «فهو» فأصبح الحديث «ما تركناه فهو صدقة». بل إن الشيعة طوروا مبدأ «الوارثة» هذا، وذهبوا به كل مذهب حتى رووا عن عليّ يقول: «أنا عبد الله وأخ رسول الله وأنا الصادق الكبير، فالكاذب من يدعي بعدي هذه الصفة فقد صليت مع الرسول تسع سنوات قبل الناس»[1]. وهذا القول أريد به كما هو معروف معارضة من يقول: إن لقب الصديق مقتصر على الخليفة أبي بكر وحده. وهذا القول أريد به أيضاً عدم شرعية خلافة أبي بكر، وبطلان القياس الذي قيل في حقه من أنه طالما استخلفه الرسول على الصلاة فإنه قد استخلفه على ولاية أمر المسلمين من بعده.

لم يضع الشيعة الأحاديث النبوية لدعم نظريتهم السياسية فحسب ولكنهم فسّروا القرآن ليتلاءم وما يعتقدونه، فأخذوا ينزلون نصوص القرآن على ما قرروه، بل وزادوا على ذلك فقالوا: إن كل آيات المدح والثناء وردت في الأئمة ومن والاهم. وكل آيات الذم والتقريع وردت في مخالفيهم وأعدائهم. وقالوا: إن القرآن الذي نزل به جبريل على محمد سبعة عشر ألف آية، والتي بأيدينا منها ستة آلاف ومائتان وثلاث وستون آية، والباقي مخزونة عند أهل البيت فيما جمعه علي[2]. ووصل تفسيرهم المتعسف للقرآن أن فسرّوا الشجرة الملعونة في القرآن بأنها العائلة الأموية. وشجع العباسيون هذا التفسير أيضاً في حق هذه العائلة التي قضوا عليها ولكنهم فسروا الآية: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ من أن المراد بها عائلتهم. فإذا كان العلويون حاولوا تفسير القرآن بما يتفق ونظرياتهم فإنهم مقابل ذلك وضعوا أحاديث كثيرة للغرض ذاته. لكن الذي يجب التنويه عنه أن الحزب العلوي وجد نفسه في مأزق صعب عندما استولى العباسيون على السلطة واستندوا في شرعيتهم إلى الوراثة والإجماع، ومن هنا حاولوا الاستناد إلى نظرية أخرى تبرر أحقيتهم في الخلافة وهي اختيار الرسول علياً خليفة له نصاً وتعييناً. وإن أبا بكر كان مغتصباً للخلافة، وبعبارة

(1) الطبري، تاريخ الطبري، ج1، ص1160، ذكره جولدزيهر في كتابه ص130 هامش رقم (13).

(2) الذهبي، التفسير والمفسرون، ط2، 1976م، ص35.

أخرى فإن الرسول «أوصى» علياً بالخلافة. وهكذا وضع حديث «خُمْ» لتدعيم هذه النظرية، وهو الحديث الأكثر انتشاراً والأكثر تصديقاً لدى أهل السنة أيضاً ولكنهم فسروه تفسيراً آخر. وخلاصة هذا الحديث أن النبي كان راجعاً من حجة الوداع في مجموعة من أصحابه استراحوا في «غدير خم»فأخذ بيد علي ووقف به على الصحابة جميعاً وهم يشهدون وقال: «هذا وصيّي وأخي والخليفة من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، اللهم وَالِ من والاه وعادِ من عاداه. . .»[1]. فالشيعة يُعِيرُون أهمية بالغة لهذا الحديث ويعتبرونه أساساً متيناً لمذهبهم القاضي بأحقية الخلافة لعلي وبنيه.

هناك حديث آخر قد وضع لمساندة نظرية الشيعة في الإمامة ويطلق عليه «حديث الطير» وقد روي بألفاظ وروايات مختلفة وملخص إحداها: أهدي طير إلى رسول الله فأكل منه ووجده لذيذاً وقال «لعل الله يبعث لي أحب مخلوق لديه». ـ ليأكل معه ـ، وكان أنس على باب رسول الله فقدم عليّ واستأذن في الدخول على الرسول فمنعه أنس من الدخول عدة مرات فأصر عليّ على الدخول قائلاً: إنه قدم إلى الرسول في أمر مستعجل، وعندما دخل عليه لامه الرسول على تأخره فأخبره علي بتعرض أنس له ومنعه من الدخول. وبرر أنس فعله آملاً في أن يأتي أحد من الأنصار قبله فصاح الرسول «يا أنس أيوجد أحد من الأنصار أحسن من عليّ أو أفضل منه»[2].

هناك أحاديث أخرى وضعتها الشيعة في فضائل علي وشمائله واستحقاقه للخلافة منها: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي». ومنها: «أنا ميزان العلم، وعليّ كفَّتاه، والحسن والحسين خيوطه وفاطمة علاقته، والأئمة منا عمود توزن فيه أعمال المحبين لنا والمبغضين لنا»[3].

شك علماء السنة في صحة الأحاديث الموضوعة في فضائل عليّ والوصية له بالخلافة، وانتقدوا حديث «غدير خم» من عدة وجوه منها: إن من إمارات الوضع في هذا الحديث أن يصرح بوقوعه على مشهد من الصحابة جميعاً، ثم يقع بعد ذلك أن يتفقوا جميعاً على كتمانه عند استخلاف أبي بكر، ومنها: انفراد الشيعة في رواية هذا الحديث إذ لو كان صحيحاً لرواه آخرون غيرهم. وقال الإمام ابن تيمية بالخصوص:

(1) ذكره جولدزيهر في كتاب السابق، ص104.

(2) الدارمي، ج2، ص400 ذكره جولدزيهر في كتابه ص141.

(3) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص94.

إن النص على خلافة علي مكذوب من طرق كثيرة. لأن هذا النص لم يبلّغه أحد بإسناد صحيح فضلاً عن أن يكون متواتراً، ولا نقل أن أحداً ذكره على جهة الخفاء، مع تنازع الناس في الخلافة وتشاورهم فيها يوم السقيفة وحين موت عمر وحين جعل الأمر بينهم شورى في سنة، ثم لما قتل عثمان واختلف الناس على عليّ، فمن المعلوم أن مثل هذا النص لو كان كما تقوله الرافضة من أنه نص على عليّ نصّاً جلياً قاطعاً للعُذر وعلمه المسلمون، لكان من المعلوم بالضرورة أنه لا بد أن ينقله الناس نقل مثله وأنه لا بد من أن يذكره كثير من الناس بل أكثرهم في مثل هذه المواطن التي تتوافر الهمم على ذكره فيها غاية التوافر، فانتفاء ما يعلم أنه لازم يقتضي انتفاء ما يعلم أنه ملزوم[1].

وقد توافر لدى الجماعة الإسلامية أن الرسول لم يوص لأحد بالخلافة من بعده، ولم يترك وصية مكتوبة أو شفهية تبين ذلك. ومن الأحاديث السابقة استنتج جولدزيهر كيفية وضعها لخدمة الأغراض السياسية. واعتبرها مرآة عاكسة لهذه الأحزاب التي تستشهد بالرسول للدفاع عن شرعيتها.

ولعل من المفيد الإشارة في هذا السياق إلى أن الشيعة لديهم منهج خاص في الأخذ بالأحاديث النبوية وآثار الصحابة. فهم يجرحون معظم الصحابة بل ويكفرونهم لمبايعتهم الخلفاء الثلاثة الأوائل قبل عليّ. وهم يرددون الأحاديث والآثار التي لا تتفق ونظرياتهم كحديث تحريم زواج المتعة، وأحاديث المسح على الخفين. فهم لا يأخذون الحديث إلا ممن كان شيعياً، ولا يقبلون تفسيراً إلا ممن كان شيعياً، ولا يثقون بشيء إلا إذا وصل إليهم عن طريق شيعي، ولا يعتمدون إلا على الأحاديث الموجودة في كتبهم مثل كتاب الكافي، وكتاب التهذيب لمحمد بن الحسن الطوسي، وكتاب الاستبصار لمحمد بن الحسن الطوسي أيضاً، وغالباً هذه الأحاديث المبثوثة في هذه الكتب وغيرها تروى بدون سند، وإذا كانت مروية بالسند فلا بد من أن يكون في هذا السند شيعي. وهو منهج مخالف لمناهج أهل السنة في الأحاديث.

فإذا تركنا الأحاديث الموضوعة في دعم وسند الأحزاب السياسية المختلفة من الأمويين والعباسيين والعلويين فما دور الخوارج في وضع الأحاديث؟.

اتفق المؤرخون وأهل الحديث ببراءة الخوارج من وضع الأحاديث خدمة

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج4، ص118 ذكره السباعي المرجع السابق ص118.

لأغراضهم ومعتقداتهم السياسية، لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة كافر، ولهذا لا توجد في كتب الموضوعات أدلة على وضع الخوارج للحديث[1]. كما أن الخوارج كانوا يخلصون لعقيدتهم ويتمسكون بإيمانهم إلى حد كبير، ويرون أن الكذب من الجرائم الكبيرة يخرج الإنسان من عداد المؤمنين، ومن هنا قل وضعهم للأحاديث التي تساعد نظرياتهم. ويقول الأستاذ مصطفى السباعي في هذا الخصوص: إنه بالرغم من بحثه كثيراً في كتب الموضوعات لم يعثر على خارجي عد من الكذابين والوضاعين، ورفض من اتهم الخوارج بوضع حديث «إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنا قلته». ويرى أن هذا الحديث وضعته الزنادقة وليس الخوارج[2]. وقال عنهم أبو داود «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من أهل الخوارج» وقال عنهم ابن تيمية «ليسوا ممن يعتمدون الكذب بل هم معروفون بالصدق حتى يقال: إن حديثهم من أصح الحديث»[3]. ومن هنا عدم تعرض جولدزيهر لهذه الفرقة عند حديثه عن وضع الأحاديث من قِبَلِ الأحزاب الإسلامية.

ونحن لم نرد على آراء «جولدزيهر» في هذا المبحث، لأن معظم علماء المسلمين اتفقوا معه بل وقرروا قبله على قيام الأحزاب السياسية المختلفة بوضع أحاديث مرفوعة إلى النبي لسند وجهة نظرها، ودعم نظرياتها، وإضفاء الشرعية على تصرفات حكامها. فإذا كان الأمر كذلك فما دور القاصين وغيرهم في وضع الأحاديث النبوية؟. هذا ما سنراه في المطلب المقبل.

المطلب الثاني

دور القاصين وغيرهم في وضع الحديث

القصص فن من فنون الأدب العربي، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية. وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين. وازدهر في عصر بني أمية وصدراً من أيام بني العباس، حتى إذا كثر التدوين، التفت الناس إلى قراءة الكتب

(1) د. أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المرجع السابق، ص29.
(2) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، المرجع السابق، ص97.
(3) ابن تيمية، منهاج السنة، ج3، ص31 ذكره السباعي، المرجع السابق، ص98.

المدونة وتركوا مجالس القاصين. فضعف أمر هذا الفن، وفقد صفته الأدبية الراقية حتى ابتذل وانصرف عنه الناس[1].

وتروي الأخبار أن أول من قصّ القصص في مسجد رسول الله كان تميم الداري، وقد استأذن عمر أن يقص للناس فأبى عليه، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يذكر الناس في يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر. ثم استأذن تميم عثمان فأذن له أن يذكّر الناس يومين في الجمعة، وهو نصراني من اليمن، أسلم سنة تسع للهجرة وذكر للنبي قصة الجساسة والدجال[2].

ازدهر هذا النوع من الفن لأن العامة تستسيغه وتتشوق إليه فيجلس القاص في المسجد، ويذكر له الروايات والأساطير الخيالية عن الأيام الخوالي، ويعتمد في ذلك على الترغيب والترهيب دون اعتماده على الصدق فيما يرويه.

وبعد اندلاع الصراع السياسي بين المسلمين اتخذت الأحزاب السياسية المناوئة القصص لترويج أفكارها، ودعم نظرياتها، والدعوة إلى مبادئها. واشتهر من القاصين في الصدر الأول للإسلام بالإضافة إلى تميم الداري وهب بن منبه، فروّج قصصاً وأساطير تتعلق بأخبار الأولين وقصص الأنبياء السابقين، واشتهر بهذا اللون من الفن «كعب الأحبار» الذي سرّب معظم الإسرائيليات إلى التفاسير والعلوم الإسلامية.

كان الحسن البصري يقص على الناس في المساجد قصصاً وأحاديث يعتمد فيها على الوعظ والإرشاد والتذكير بالآخرة، فكان يجلس في مسجد بالبصرة وحوله الناس يسألونه عن الفقه وحوادث الفتن التي حصلت في عهده، ويحدثهم بما صحّ عنده من حديث[3].

استمد القصص قوته وثروته من مصادر مختلفة أهمها مصدر عربي وهو القرآن وما يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدث به العرب عن أيامها وأمجادها وأساطيرها، وهناك مصدر يهودي نصراني، وهو الذي روّجه اليهود والنصارى الذين اعتنقوا الإسلام وأدخلوا فيه الكثير من الإسرائيليات والنصرانيات، وهم الذين وضعوا الكثير من الأحاديث ودلسوها على الرسول بحسن نية أو بسوئها.

---

(1) طه حسين، الأدب الجاهلي، المرجع السابق ص158.
(2) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص159.
(3) المرجع السابق، ص161.

كما أن هنالك مصدراً فارسياً للقصص ترعرع في العراق واستمد أصوله من فارس، وكانت القصص تتناول أخبارهم وأساطيرهم وغيرها من أخبار وأساطير الأمم المجاورة لهم كالهند. وأخيراً هناك مصدر قصصي مختلط من جراء اختلاط المسلمين في الأقطار المفتوحة فكان مرآة عاكسة لهذا الامتزاج الشعبي الحضاري، وأشهر الكتب التي تمثله كتاب «ألف ليلة وليلة». وسيرة عنترة وغيرها من الكتب الشعبية.

كان هناك قاصون وضعوا الكثير من الأحاديث النبوية ليعجب بهم الناس ويتأثروا بأساطيرهم، فكانوا يخترعون من الأحاديث المؤثرة على عقول العامة وينسبونها كذباً إلى رسول الله فيبالغون في وصف خيرات الجنة بأوصاف تخرج عن المعقول، ويبالغون في النار وعذابها فيتأثر بهم الناس ويعجبون من هذه الأقاويل المسنودة عادة بأحاديث باطلة.

تحدث جولدزيهر عن دور القاصين في وضع الأحاديث في إطار حديثه عن جهود علماء الإسلام في تنقية الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. وأشار إلى أن جهود هؤلاء العلماء قد انصبت على تنقية جميع الأحاديث إلاَّ أنهم اهتموا بصورة خاصة بالأحاديث المنظمة للأمور الفقهية أي تلك التي تحل الحلال وتحرم الحرام. ويرى أن القاصين قد تباروا في وضع الأحاديث للعامة حتى اضطر الآخرون إلى وضع أحاديث تندد بالقاصين، وتصوّر الويل والثبور الذي سيؤولون إليه بسبب اختراعهم للقصص لتسلية الناس. ويروي لنا جولدزيهر قصة «محمد بن جعفر» الآدمي (ت 349هـ) عندما كان في طريقه إلى الحج رفقة محمد الأسدي والعالم اللغوي أبي القاسم، فعندما وصلوا إلى المدينة رأوا أعمى واقفاً والناس من حوله متحلقون عليه وهو يروي لهم الأحاديث الموضوعة على الرسول، وأراد أبو القاسم وضع حدّ لهذه الفضيحة، إلاّ أن المقرئ جعفر الآدمي منعه من ذلك خوفاً من أن تناصر العامة هذا القاص المدلس، فاخترع طريقة لطيفة حتى يصرف الناس عنه فبدأ في قراءة القرآن وتجويده بصوت رخيم، وما أن سمع الناس هذه التلاوة حتى انفضوا عن الأعمى وتركوه واقفاً وتحلقوا حوله[1].

وحدث ذات مرة أن اجتمع الناس على أحد القاصين وهو يروي لهم حديثاً عن الرسول يقول فيه: إن من صام شهر رجب وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة

(1) Goldziher, op, cit, p.196. Ibid, p.197.

طوله كذا وعرضه كذا. وحصل أن مر عليه الشاعر «بشار بن برد» فصاح فيه «تباً لهذا القصر في شهر كانون الثاني»[1].

كان أولئك القاصون يخترعون سلسلة من الرواة فيرفعون الحديث بوساطتها إلى الرسول وكانت العامة تصدق هذه الأحاديث، وتعتقد صحة إسنادها. فقد روى ابن الجوزي بإسناده إلى أبي جعفر الطيالسي قال: «صلى أحمد بن حنبل ويحيى بن معين في مسجد الرصافة، فقام بين أيديهم قاص فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قالا: حدثنا عبد الرازق عن معمر عن قتادة عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة طيراً منقاره من ذهب، وريشه من مرجان. وأخذ في قصته نحواً من عشرين ورقة، فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، وجعل يحيى بن معين ينظر إلى أحمد وكلاهما مندهش. فقال له: حدثته بهذا؟. فيقول: والله ما سمعت هذا إلا الساعة، فلما فرغ من قصصه وأخذ العطيات، ثم قعد ينتظر بقيتها أشار له يحيى بن معين بيده: تعال. فجاء متوهماً لنوال، فقال له يحيى: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. قال: أنا يحيى بن معين وهذا أحمد بن حنبل ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله ﷺ. فقال: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق، ما تحققت هذا إلا الساعة. كأن ليس فيها يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما وقد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. فوضع أحمد كمّه على وجهه، وقال: دعه يَقُم فقام كالمستهزئ بهما[2].

هكذا ساهم القاصون في وضع الحديث. وكانوا من المبالغين في اختراع الحوادث الغريبة وإسنادها بأحاديث موضوعة ليوفروا مادة مشوقة للسامعين الذين هم غالباً من عامة الناس التي تتشوق إلى هذه القصص التي تتحدث عن الكرم والبطولة والنخوة ووصف الجنة وملذاتها ووصف النار وأهوالها. فانتشر الوضع من هذا الطريق حتى حذّر منه العلماء وحاربوه بجميع السبل والوسائل. وذكر ابن قتيبة أن القاصين على قديم الزمان كانوا يميلون وجوه العامة إليهم ويستدرون ما عندهم بالمناكير والغريب والأكاذيب من الحديث، وكان من شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجباً خارجاً عن فطر العقول أو رقيقاً يحزن القلوب ويستغزر العيون فإذا ذكر

(1) عن الأغاني ج3، ص30. Ibid, p.198.

(2) ذكره صبحي الصالح في علوم الحديث ص269.

الجنة زعم أن الله يبوئ وليه قصراً من لؤلؤة بيضاء فيه سبعون مقصورة في كل مقصورة سبعون ألف قبة في كل قبة سبعون ألف كذا. . كأنه يرى ألا يجوز أن لا يكون العدد فوق السبعين ولا دونها[1].

تعرض العلماء كما أسلفنا إلى القاصين وفضحوهم في أماكن تجمعاتهم، وشنعوا عليهم أفعالهم، ومما قيل في هذا الصدد أن الأعمش (ت 148هـ) دخل مسجد البصرة فنظر إلى قاص يقول حدثنا الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي وائل، فتوسط الأعمش الحلقة وأخذ ينتف شعر إبطه فقال له القاص: ألا تستحي نحن في علم وأنت تفعل مثل هذا؟ فقال الأعمش: الذي أنا فيه خير من الذي أنت فيه. قال: وكيف؟ قال: لأني في سُنّة وأنت في كذب، أنا الأعمش وما حدثْتُك مما تقول شيئاً[2].

لم يكن القاصون وحدهم هم الذين وضعوا الأحاديث المزورة، ولكن هناك الزنادقة الذين آمنت ألسنتهم ولم تؤمن قلوبهم بالإسلام، فوضعوا أحاديث غريبة وكثيرة عن الرسول، خاصة أولئك الذين فتحت بلدانهم، فلم يتمكنوا من مقاومة الإسلام بالسيف فقاوموه بالقلم والتدليس، قاصدين من ذلك إبعاد الناس عن الإسلام، فصوروا عقائده وعباداته وأفكاره في أبشع صورة. وكان منهم من يفحش في الكذب والافتراء على الرسول، فهذا ابن أبي العواء اعترف قبل أن تضرب عنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث حرّم فيها الحلال، وأحل فيها الحرام[3]، وهذا حماد بن يزيد يقول «وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ اثني عشر ألف حديث، بثوها في الناس»[4].

كان بعض الزنادقة يعترف بوضعه الحديث بإصرارٍ وتحدٍ وبعضهم الآخر يعترف بذنبه بعد توبته وندمه، قال ابن لهيعة «دخلت على شيخ وهو يبكي فقلت له ما يبكيك؟ قال: وضعت أربعمئة حديث أدخلتها في برنامج الناس فلا أدري كيف أصنع؟»[5].

هناك دجالون آخرون ـ كما يقول جولدزيهر ـ وضعوا الكثير من الأحاديث

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الأحاديث، ص355 ـ 357.

(2) السيوطي، تحذير الخواص، ص49، ذكره العمري في كتابه بحوث في تاريخ السنة، المرجع السابق، ص35.

(3) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج2، ص144.

(4) ابن الجوزي، الأحاديث الموضوعة، ج1، ص4.

(5) المرجع السابق، ج1/7ب، ذكره العمري في المرجع السابق، ص32.

خاصة من يطلق عليهم «المعمّرون» الذين يدعون بأنهم يرفعون أحاديثهم إلى الرسول مباشرة طالما كانوا قد عمروا دهراً طويلاً. فكان لادعاءاتهم هذه نوع من الصدقية طالما كانوا يروِّجون لسامعيهم من أنه نظراً لطول أعمارهم فقد استقوا أحاديثهم مباشرة من الرسول أو الصحابة الأوائل. وكان هؤلاء يخترعون سلسلة الرواة اختراعاً، ويوهمون السامعين بصدقها، بل إنهم يوهمون سامعيهم بأنهم من صحابة رسول الله طالما طال بهم العمر إلى هذا الأمد البعيد العريض وبذلك فهم ليسوا في حاجة إلى الإسناد وغالباً ما كانوا ينجحون في ادعاءاتهم وينجون من نقد سلسلة الرواة الصارمة[1].

وهؤلاء المعمرون لم يظهروا في العصر الإسلامي فحسب ولكنهم وجدوا في العصر الجاهلي أيضاً، فيحكى أن الشاعر الجاهلي زهير بن عتاب عاش 340 سنة وأن جده عمّر 650 سنة. وأن دريد بن الصمة أحد أبطال قصة عنترة عاش 450 سنة هو الآخر وعمَّر حتى أدرك النبي.

هكذا دخل في عقول العامة وجود هؤلاء المعمرين الذين عاشوا في الأيام الأولى للإسلام وأصبحوا رواة للحديث عن الرسول مباشرة. وقد انتشر هذا الاقتناع الشعبي حتى اعتقدت العامة بوجود هؤلاء الأقوام في القرن الثالث الهجري، وإنهم نظراً لطول أعمارهم وإدراكهم للرسول وصحابته الأوائل فإنهم ليسوا محتاجين إلى سلسلة الرواة للتأكد من صحة الأحاديث التي ينقلونها. فهذا عثمان بن الخطاب الذي أطلق عليه «ابن أبي الدنيا» (ت 327هـ) قد ادعى أنه التقى شخصياً «بعلي». ووضع أحاديث انتشرت عن طريق رواة كثيرين. وظهر في الأندلس معمر آخر يُدعى منصور بن حزام يدعي أن أباه كان حاضراً في عهد الرسول وكان من صحابته، وأنه كان شخصياً يعرف عائشة وعثمان عندما كان طفلاً صغيراً. وقد ذهب أحد معاصريه إلى أبعد من ذلك ـ وهو جعفر بن نسطور الرومي ـ حينما ادعى أنه كان مرافقاً للنبي في غزوة تبوك، وأنه عندما سقط كرباج الرسول نزل من فرسه فالتقطه وأعطاه إياه فدعا له النبي بـ«طول العمر» وبناء على هذا الدعاء يقول هذا المعمر: إنه بلغ 350 سنة من عمره ولا يزال على قيد الحياة[2].

ظهر هؤلاء المعمرون في آسيا الوسطى أيضاً منهم الأمير «سرباتاك» الذي قيل

---

(1) Goldziher, op. cit, p.209.

(2) Ibid, p.211.

عنه: إنه عاش 725 سنة وادعى بأنه كان أميراً للهند عندما بعث إليه النبي رسله. كما ادعى أنه شاهد الرسول مرتين إحداهما بمكة والأخرى بالمدينة. وقيل: إنه عمّر حتى عام 333 ومات عن عمر بلغ 894 سنة[1].

وأخطر هؤلاء المعمرين الدجالين جميعاً هو «راتان بن عبد الله» من الهنود المسلمين الذي توفي عام 632هـ وبعض الناس يقول: إنه توفي عام 608هـ. فقد ادعى هذا الشخص أنه عندما كان لا يزال صغيراً رأى في المنام قرب ظهور نبي من الحجاز، فارتحل من بلاده إلى الحجاز، وبعد أهوال ومشاق كابدها خلال رحلته بلغ غايته، وشاهد النبي وهو لا يزال غلاماً صغيراً ووضعه بين يديه في الطريق من جدة إلى مكة، فنشر وأذاع في الآفاق ثلاثمئة حديث ادعى روايتها عن النبي مباشرة. وبعضٌ من هذه الأحاديث يحمل آثار الوضع الشيعي خاصة فضائل يوم عاشوراء. ويقول جولدزيهر: إن ابن حجر أشار إلى العلماء الذين سافروا إلى الهند لطلب الحديث منه. وحتى «الكتبي» في كتابه «فوات الوفيات» يشير إلى المقابلة التي أجراها بعض علماء خراسان مع هذا الدجال الهندي. وبعد وفاته استمر ابنه كمصدر أساسي لهذه الأحاديث التي تناقلها عنه. فنشرها في الآفاق. واعتقد الناس صحتها، وأضاف إلى هذه الأساطير أساطير منها: حضور والده لظاهرة انشقاق القمر في عهد الرسول. وحضوره غزوة الخندق والحوادث الأخرى الهامة التي وقعت في عهد الرسول.

انتقد «الذهبي» أسطورة هذا الدجال الهندي واستند في ذلك إلى أنه لم يعمر أي صحابي بعد القرن الأول الهجري ووصفه بالدجال والكذاب الكبير. وكان «ابن حجر» من أولئك المنكرين لهذه الأساطير ووصف راتان بأنه «كذاب أشر»[2].

لم يقتصر وضع الحديث على القاصين والزنادقة والمعمرين ولكنه تعدّاهم إلى بعض الصالحين الذين شاركوا في هذا الوضع لترغيب الناس في عمل الخير وزجرهم عن الشر. وهذا من جهلهم فقد كان يغنيهم عن ذلك الأحاديث الصحيحة التي تقدم مادة غزيرة في الترهيب والترغيب. وقد اشتهر بالوضع من هذه الفئة غلام خليل الذي كان زاهداً في الحياة حتى قيل: إن بغداد أغلقت أسواقها حين موته، ومع ذلك وضع كثيراً من الأحاديث في الرقاق فلما سئل عنها قال معترفاً: «وضعناها نرقّق بها قلوب

---

(1) ابن حجر، ج11، ص354. Ibid, p.211.

(2) Ibid, p.213.

العامة»[1]. وذكر أبو داود السجستاني أن غلام خليل وضع أربعمئة حديث[2].

هؤلاء الناس يقول عنهم جولدزيهر: إنهم وضعوا الحديث بحسن نية، ولا يعتقدون أنهم يأثمون على ذلك، ولا يشعرون بالخزي والعار من أفعالهم، ولكنهم يعترفون صراحة بما اقترفوه: مفسرين ذلك أنه من الأعمال الصالحة التي تؤدي إلى الترغيب والترهيب. وقد أودعت كتب التفسير أحاديث فضائل السور الموضوعة كالبيضاوي والواحدي والثعلبي والزمخشري. ويورد جولدزيهر الخبر المروي عن أبي عمار المروروزي أنه قيل لأبي عصمة نوح بن أبي مريم «من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن وسوره، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة»[3].

يشير جولدزيهر إلى وقائع محددة لها أثرها فيما يتعلق بوضع الحديث، ونعتقد أنه أخطأ فهمها. فهو يرى أنه من السهولة بمكان وضع أحاديث عن الرسول تتعلق بالترغيب والترهيب، وتنظم الأمور الأخلاقية وهي أن الأحاديث الموقوفة على الصحابي والمقطوعة على التابعي قد حورت وبدلت بحيث أصبحت مرفوعة إلى النبي ذاته، ويكفي لهذا إضافة أشخاص إلى سند الحديث بصورة تعسفية حتى تنقلب هذه الأحاديث الموقوفة والمقطوعة إلى المرفوعة. وقد حدث هذا حتى في الأحاديث التشريعية التي تحلل الحلال وتحرم الحرام طالما كان الوضاع يعتقدون أن القرآن اشتمل على الكثير من الحكم السابقة على الإسلام، فالحديث المنسوب للرسول «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم ينتمي إلى العصر الجاهلي فأعجب به المسلمون ونسبوه إلى الرسول. ويصدق نفس التحليل على الحديث «الخيل معقود في نواصيها الخير» الذي ورد في شعر امرئ القيس[4].

ونحن نرى أن ما ذهب إليه جولدزيهر ليس صحيحاً إذ ليس المقطوع والموقوف ينقلب طبقاً لرغبة المسلمين إلى مرفوع إلى النبي. ولكن الحقيقة كما ذكرنا آنفاً أن

---

(1) ابن الجوزي، الأحاديث الموضوعة، ج1/ ص 4ب.

(2) الخطيب، تاريخ بغداد، ج5، ص79.

(3) Goldziher, op, cit, p.192.

(4) Ibid, p.194.

المحدثين الذين اقتصروا لترادف الحديث والخبر لاحظوا ـ إلى جانب المدلول اللغوي المتماثل بين اللفظين ـ أن الرواة لم يكتفوا بنقل المرفوع إلى النبي، بل عنوا معه بنقل الموقوف على الصحابي والمقطوع على التابعي: فقد رووا إذاً ما جاء عن النبي وما جاء عن غيره، والرواية أخبار هنا وهناك، فلا ضير من تسمية الحديث خبراً والخبر حديثاً[1].

لم يقتصر وضع الحديث على الأسباب الآنف بيانها ولكن العصبية القبلية، والعصبية للمدن والجنس قد لعبت دورها هي الأخرى في هذا الوضع، ولم تتأخر الأغراض الخاصة في وضع أحاديث لتحقيق أغراض معينة لبعض قليلي التقوى من الناس فوضعوا أحاديث تقربهم من الحكام، وتندد بمعلمي الصبيان، ولإظهار العلم والبراعة في العلوم، ولنصرة المذاهب الفقهية، ونصرة الفرق الكلامية المتعددة كالقدرية والمرجئة والجهمية والمشبهة والمعتزلة. وهذه الفرق اشتُهِرَ عن بعضها استخدام العقل فأساءت استخدامه عندما ساندت أفكارها بأحاديث موضوعة لدعمها. بل إن بعض هذه الفرق وقد تضلعت من المنطق والحوار والجدل العقلي اتخذت من التناقض الظاهري في بعض الأحاديث وسيلة للتشنيع على أهل الحديث وانتقادهم، كما وضعت أحاديث لدعم آرائهم.

ونحن وإن تعرضنا إلى أسباب وضع الأحاديث طبقاً لآراء المستشرقين فإننا نستنتج أن هذه الآراء ليست جديدة على علماء المسلمين منذ القدم فألفوا الكتب وصنفوا المصنفات للرد عليها وتسفيهها. ولم يقم المستشرقون بإضافة أشياء جديدة حولها، اللهم إلا ترديدها، والإشارة إلى الأمثلة والروايات الشاذة فيها. وفرض الفروض ومحاولة البرهنة عليها تعسفاً وعنتاً. الأمر الذي يجعلنا في حل من الرد عليها مطولاً إلاّ ما سبق أن بيّناه عقب كل فقرة إذا اقتضى الحال ذلك.

ولكن السؤال المطروح هو: ما المجهود الذي قام به علماء المسلمين لمقاومة هذا الوضع؟. وكيف نظر المستشرقون إلى نقد الحديث من حيث سنده ومتنه؟.. هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث والمرجع السابق، ص10.

المبحث الخامس

المستشرقون ونقد الحديث

كان من نتيجة وضع الأحاديث وتدليسها وتزويرها أن شمّر العلماء عن ساعد الجد لنقدها وتبين صحيحها من موضوعها. وكان هذا الاهتمام مبكراً منذ عصر الصحابة الذين وَقفوا جهودهم على نقد السند، فبحثوا في الرواة من حيث عدالتهم وضبطهم وتكلموا فيهم تعديلاً وتجريحاً وتوثيقاً وتضعيفاً. وعندما بدأت تتعدد حلقات الإسناد، بحث فيه العلماء من حيث الاتصال والانقطاع خشية أن يكون قد سقط اسم أحد الرواة من الإسناد وهو غير مرض في العدالة أو الضبط.

ولم يهتم المسلمون بنقد الحديث من حيث سنده فقط ولكنهم نقدوه من حيث متنه أيضاً، فوضعوا قواعد محددة للتثبت من ذلك كألاً يكون الحديث ركيك اللفظ، أو مخالفاً لبديهيات العقول أو مخالفاً للقواعد العامة في الحكم والأخلاق، أو مخالفاً للحس والمشاهدة أو داعياً إلى رذيلة، أو مخالفاً للمعقول في أصول العقيدة من صفات الله، أو مخالفاً لسنة الله في الكون والإنسان، أو غيرها من القواعد التي سنتعرض لها مستقبلاً.

إن اهتمام علماء المسلمين بنقد الحديث لم يظهر في عصور الإسلام المتأخرة كما ذهب المستشرقون إلى ذلك ولكنه بدأ في فترة مبكرة منذ عصر الصحابة الأوائل، لأن الأحاديث وضعت هي الأخرى في زمن مبكر، وخشي الصالحون كثرة وضع الأحاديث فانبروا للدفاع عن الأحاديث الصحيحة، وطرح الموضوع منها. وقد قيل للإمام المبارك: ما شأن هذه الأحاديث الموضوعة؟ فقال: تعيش لها الجهابذة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ قرآن[1]. وعنى ابن المبارك من مقولته قيام العلماء بغربلة الأحاديث لمعرفة صحيحها من موضوعها سالكين في ذلك مناهج علمية قل نظيرها. وقد أدى هذا العمل إلى خلق «المنهج النقلي» الذي سيطر على الحياة العلمية العالمية أحقاباً طويلة. واستخدمه الغربيون بعد أن نسبوه زوراً إلى علمائهم.

ولعل من نافلة القول الإشارة إلى أهم القواعد التي يتمكن الباحث من خلالها من معرفة صحيح الحديث من موضوعه وهي: اعتراف الواضع بنفسه باختلاق

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص263.

الأحاديث كذلك الزنديق الذي اعترف بوضعه الأحاديث قبل تنفيذ الحكم عليه فتطرح جانباً جميع الأحاديث المروية عنه، وكما فعل أبو عصمة نوح بن أبي مريم الذي أقرّ بوضعه أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة. ومنها أن يكون في المروي لحن في العبارة أو ركة في المعنى، ويراد به هنا نقد متن الحديث. ومنها: أن يكون المروي مخالفاً للعقل أو الحس أو المشاهدة. ومنها: أن يتضمن المروي وعيداً شديداً في أمر صغير أو وعداً عظيماً على أمر حقير[1]. ومنها أن يكون واضع الخبر مشهوراً بالكذب، يختلق الأحاديث والأسانيد انتصاراً لرأي شخص أو هوى مذهبي أو سياسي.

ونحن لا نريد في هذه الدراسة التعرض لما بذله المسلمون من جهود في هذا الصدد لأننا قصرنا دراستنا على آراء المستشرقين حول السنة النبوية. ومن هنا فإننا سنورد أقوالهم في ما يتعلق بنقد الحديث ثم الرد عليها إذا كان ذلك لازماً.

أشار المستشرقون إلى جهود علماء الإسلام في تنقية الأحاديث وبيان صحيحها من موضوعها وذهبوا إلى ذلك مذاهب شتى منها: أن المسلمين وضعوا أحاديث تحرض على عدم وضع الأحاديث، أي أنهم عالجوا وضع الأحاديث بوضع أحاديث أخرى تناقضها. وأنهم اهتموا بدراسة سند الحديث دون الاهتمام بمتنه، فما آراؤهم بالخصوص يا ترى؟

يقول جولدزيهر: إن أسهل وسيلة لجأ إليها الأتقياء في الدفاع عن الأحاديث الصحيحة هي اختراع أحاديث موضوعة لمكافحة الأحاديث الموضوعة. بحيث تكون هذه الأحاديث قاسية جداً في مواجهة واضعي الأحاديث المزورة والتي تهدد الوضّاعين والمدلسين بالعذاب وبئس المصير لأولئك الذين يتعمدون الكذب على رسول الله. ومن هنا اخترع المسلمون ذلك الحديث القائل: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار». وقد روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة ورواه أكثر من أربعة وعشرين صحابياً تقريباً[2].

ويرى جولدزيهر أن هذا الحديث وضع بأخرة، ولم يكن معروفاً زمن الرسول، لأنه روي بألفاظ مختلفة، وطرق مختلفة. ومثل هذا الحديث ظهرت تلك الأمثال عن

---

(1) المرجع السابق، ص265.

(2) Goldziher, E.T.I. op. cit, p.102.

رجال القرن الأول الهجري الذين يحذرون من الكذب على رسول الله، كقولهم: إن الشيطان يتخذ شكل الإنسان ويذيع على الناس أحاديث كاذبة. وعندما يتفرق السامعون، ويروي أحدهم بأنه سمع شخصاً يروي له أحاديث يعرف وجهه ولا يعرف اسمه أو أصله. ومثل ذلك ما يقال: إن هناك شياطين مرصودين في البحر بأمر سليمان بن داود. وهناك احتمال كبير من أنهم ينطلقون من أصفادهم ويروون للناس قرآناً كاذباً[1].

ونحن نود الرد على جولدزيهر فيما ذهب إليه من اختراع أحاديث لمكافحة تلك الأحاديث الموضوعة. ومثال ذلك الحديث الذي وضع بأخرة: «من كذب علي متعمداً فَلْيَتَبَوَّأْ مقعده من النار». فنقول: نعم، إن هذا الحديث روي بطرق مختلفة وبألفاظ متغايرة، وأحياناً لم يتضمن كلمة «متعمداً» ومثال ذلك: ما روي عن البخاري عن ربعي بن خراش قال سمعت علياً يقول: قال النبي «**لا تكذبوا عليّ فإن من كذب علي فليلج النار**». وروى البخاري عن أنس وأبي هريرة بزيادة لفظة «متعمداً». وروي هذا الحديث عن عدة مسانيد خالياً من لفظة «متعمداً».

وذهب أبو رية في كتابة: «أضواء على السنة المحمدية» إلى أن هذا الحديث موضوع لأنه روي بروايات مختلفة وألفاظ مختلفة، وأضيف إليه لفظة «متعمداً»، وقد استشهد بصحة رأيه بأعداد كبيرة من المراجع القديمة المبثوثة في هامش بحثه. وأكد أن هذا الحديث ليس متواتراً، لأن شرط المتواتر استواء طرفيه. وانتهى إلى نتيجة مفادها أن بعض الناس كذبوا على النبي قبل وفاته مورداً بذلك الشواهد التي تدل على صحة استنتاجه[2].

ويرى «أحمد أمين» في كتابه: «فجر الإسلام» أن هناك من استباحوا لأنفسهم وضع الحديث ونسبته إلى رسول الله. ويظهر أن هذا الوضع حتى في عهد الرسول، فحديث «من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار» يغلب الظن على أنه قيل لحادثة حدثت زُوِّر فيها على رسول الله»[3].

(1) يقول جولدزيهر: إن هذه الأقوال رواها مسلم ج1، ص41 وما بعدها. انظر كتابه المشار إليه ص 103 هامش 4.

(2) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق ص36 ـ 42.

(3) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص211.

هكذا نجد أنفسنا أمام آراء متغايرة فهذا جولدزيهر وشيعته يرون أن هذا الحديث وأمثاله موضوعة بأخرة كإجراء قام به المسلمون لمكافحة الوضع في الأحاديث التي كثرت بعد الفتن والحروب الأهلية الإسلامية. وآخرون يرون عكس ذلك، وينفون عن الصحابة أي كذب عن الرسول لأنهم أسمى بكثير من أن يخوضوا في الكذب والوضع، ويرون أنه ما دام الصحابة قد سمعوا هذا الحديث الذي يصوّر مصير الكاذبين عليه فإنه لا يعقل أن يخالفوه ويفتروا عليه الأقاويل. ولكن إذا لم يكن هناك وضع أو تحريف لأحاديث الرسول فلماذا أذاع فيهم النبي هذا الحديث؟. ولماذا اختلف في رواية هذا الحديث سنداً ومتناً؟. ولماذا لم تتضمن الروايات القديمة لهذا الحديث لفظة «متعمداً»؟ وهل يجب علينا أن نخالف رأي جولدزيهر وشيعته ونذهب مع من يرى أن الحديث المذكور إنما قاله الرسول حينما أمرهم بتبليغ حديثه إلى من بعدهم، ولم يقله بشأن واقعة كذب حصلت عليه إبان حياته؟

إن إصدار حكم شخصي على هذه الواقعة أمر عسير، وقد استعرضنا لك رأي الطرفين ونترك لك أيها القارئ لوحدك إصدار الحكم الذي تراه مناسباً فيها. أمّا نحن فنقول: إنه إذا صح هذا الحديث فلا بد من أن يكون أحدهم قد كذب على النبي حال حياته أو نقل عنه خبراً محرفاً أو مزوراً فقال ما قال لقطع دابر كل كذاب أثيم. وإذا وافقنا على رأي جولدزيهر فإننا لا نعدو الصواب كثيراً لأن هناك العديد من علماء المسلمين من وضعوا أحاديث ترهيب عن الرسول لمكافحة الأحاديث الموضوعة عندما قالوا نحن نكذب له لا عليه.

ولكن جولدزيهر يجانبه الصواب لا محالة عندما يتحدث في نفس السياق تحت عنوان «رد الفعل ضد وضع الأحاديث» قائلاً: إن هناك مسلمين تقدميين لا يرون غير القرآن بديلاً في تقرير الأحكام ويرفضون أي مصدر آخر بجانبه سواء أكان حديثاً أو سنة أو غيره بحيث يصبح في مرتبة القرآن لاستنباط الأحكام، وهنا نجد أنفسنا أمام وجهتي نظر متعارضتين إحداهما ترفض السنة كأصل من أصول التشريع والأخرى تراها كذلك، وقد استندت الأخيرة إلى الحديث المروي عن الرسول **«لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ويقول: هذا كتاب الله ما فيه من حلال أحللناه، وما فيه من حرام حرمناه، أَلاَ وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرّم الله»**[1]. ويستنتج جولدزيهر من ذلك وضع

(1) الترمذي، ج2، ص111 ذكره جولدزيهر في كتابه المشار إليه ص176، هامش رقم (2).

هذا الحديث في مواجهة من ينكر حجية السنة. وإن كان لم يصرح بهذه النتيجة صراحة إلاّ أن سياق حديثه يفهم منه ذلك. وهو استنتاج خاطئ أصلاً لأن الأحاديث قد تواترت وصحت على حجية السنة، ولم يوضع هذا الحديث بأخرة لنصرة الفريق القائل بحجية السنة على المنكرين لها.

تعرض جولدزيهر إلى تقسيم الحديث إلى سند ومتن، فالأول هو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر رَاوٍ فيهم على أساس عدالة كل واحد منهم. وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده، والثاني وهو متن الحديث، ولم يظهر للمرة الأولى في العصر الإسلامي على هذا المفهوم. وهذا الاصطلاح الفني للعلم العربي التقليدي قد استخدم في اللغات القديمة للدلالة على النصوص المكتوبة[1].

ويستطرد جولدزيهر قائلاً: إن اختيار مصطلح «المتن» لوصف نص حديث ما، يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ـ بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن ـ ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدون في بدايته، وإنما نقل على هيئة روايات شفوية فقط[2].

ويُوضح جولدزيهر في مقطع آخر في كتابه: «دراسات محمدية» أن وضع الأحاديث المدلسة ألَّف خطراً كبيراً بحيث شمل جميع ميادين السنة سواء ما تعلق منها بالعبادات أو المعاملات ومن هنا استلزم من أولئك الذين يسعون إلى صحة الحديث فحص حالة الراوي وسلسلة رواته. فاشترطوا عدالة الراوي وتقواه وأمانته وبذلك فقد اهتموا بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه ومحتواه[3]، ومن هنا جاءت تسمية الإسناد «بقوائم الحديث» وبـ«قيد الحديث» وأصبح صحة سلسلة الرواة المعيار الحقيقي لصحة الحديث.

ويقرر جولدزيهر أن الاهتمام بالإسناد لم يكن له تلك المكانة السامية في نقد الأحاديث في العصر الإسلامي الأول، وكان الاهتمام «بالرجال» قليلاً. حتى إن الإمام مالكاً كان يهتم بفائدة التطبيق العملي للحديث أكثر من اهتمامه بسلسلة الرواة. وإنه

(1) Goldziher, op. cit, p.7.
(2) Ibid, p.9.
(3) Ibid, p.172.

هكذا نجد أنفسنا أمام آراء متغايرة فهذا جولدزيهر وشيعته يرون أن هذا الحديث وأمثاله موضوعة بأخرة كإجراء قام به المسلمون لمكافحة الوضع في الأحاديث التي كثرت بعد الفتن والحروب الأهلية الإسلامية. وآخرون يرون عكس ذلك، وينفون عن الصحابة أي كذب عن الرسول لأنهم أسمى بكثير من أن يخوضوا في الكذب والوضع، ويرون أنه ما دام الصحابة قد سمعوا هذا الحديث الذي يصوّر مصير الكاذبين عليه فإنه لا يعقل أن يخالفوه ويفتروا عليه الأقاويل. ولكن إذا لم يكن هناك وضع أو تحريف لأحاديث الرسول فلماذا أذاع فيهم النبي هذا الحديث؟. ولماذا اختلف في رواية هذا الحديث سنداً ومتناً؟. ولماذا لم تتضمن الروايات القديمة لهذا الحديث لفظة «متعمداً»؟ وهل يجب علينا أن نخالف رأي جولدزيهر وشيعته ونذهب مع من يرى أن الحديث المذكور إنما قاله الرسول حينما أمرهم بتبليغ حديثه إلى من بعدهم، ولم يقله بشأن واقعة كذب حصلت عليه إبان حياته؟

إن إصدار حكم شخصي على هذه الواقعة أمر عسير، وقد استعرضنا لك رأي الطرفين ونترك لك أيها القارئ لوحدك إصدار الحكم الذي تراه مناسباً فيها. أمّا نحن فنقول: إنه إذا صح هذا الحديث فلا بد من أن يكون أحدهم قد كذب على النبي حال حياته أو نقل عنه خبراً محرفاً أو مزوراً فقال ما قال لقطع دابر كل كذاب أثيم. وإذا وافقنا على رأي جولدزيهر فإننا لا نعدو الصواب كثيراً لأن هناك العديد من علماء المسلمين من وضعوا أحاديث ترهيب عن الرسول لمكافحة الأحاديث الموضوعة عندما قالوا نحن نكذب له لا عليه.

ولكن جولدزيهر يجانبه الصواب لا محالة عندما يتحدث في نفس السياق تحت عنوان «رد الفعل ضد وضع الأحاديث» قائلاً: إن هناك مسلمين تقدميين لا يرون غير القرآن بديلاً في تقرير الأحكام ويرفضون أي مصدر آخر بجانبه سواء أكان حديثاً أو سنة أو غيره بحيث يصبح في مرتبة القرآن لاستنباط الأحكام، وهنا نجد أنفسنا أمام وجهتي نظر متعارضتين إحداهما ترفض السنة كأصل من أصول التشريع والأخرى تراها كذلك، وقد استندت الأخيرة إلى الحديث المروي عن الرسول «**لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ويقول: هذا كتاب الله ما فيه من حلال أحللناه، وما فيه من حرام حرمناه، ألاَ وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرّم الله**»[1]. ويستنتج جولدزيهر من ذلك وضع

---

(1) الترمذي، ج2، ص111 ذكره جولدزيهر في كتابه المشار إليه ص176، هامش رقم (2).

هذا الحديث في مواجهة من ينكر حجية السنة. وإن كان لم يصرح بهذه النتيجة صراحة إلاّ أن سياق حديثه يفهم منه ذلك. وهو استنتاج خاطئ أصلاً لأن الأحاديث قد تواترت وصحت على حجية السنة، ولم يوضع هذا الحديث بأخرة لنصرة الفريق القائل بحجية السنة على المنكرين لها.

تعرض جولدزيهر إلى تقسيم الحديث إلى سند ومتن، فالأول هو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر رَاوٍ فيهم على أساس عدالة كل واحد منهم. وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو إسناده، والثاني وهو متن الحديث، ولم يظهر للمرة الأولى في العصر الإسلامي على هذا المفهوم. وهذا الاصطلاح الفني للعلم العربي التقليدي قد استخدم في اللغات القديمة للدلالة على النصوص المكتوبة[1].

ويستطرد جولدزيهر قائلاً: إن اختيار مصطلح «المتن» لوصف نص حديث ما، يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ـ بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن ـ ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدون في بدايته، وإنما نقل على هيئة روايات شفوية فقط[2].

ويُوضح جولدزيهر في مقطع آخر في كتابه: «دراسات محمدية» أن وضع الأحاديث المدلسة أَلَّف خطراً كبيراً بحيث شمل جميع ميادين السنة سواء ما تعلق منها بالعبادات أو المعاملات ومن هنا استلزم من أولئك الذين يسعون إلى صحة الحديث فحص حالة الراوي وسلسلة رواته. فاشترطوا عدالة الراوي وتقواه وأمانته وبذلك فقد اهتموا بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه ومحتواه[3]، ومن هنا جاءت تسمية الإسناد «بقوائم الحديث» وبـ«قيد الحديث» وأصبح صحة سلسلة الرواة المعيار الحقيقي لصحة الحديث.

ويقرر جولدزيهر أن الاهتمام بالإسناد لم يكن له تلك المكانة السامية في نقد الأحاديث في العصر الإسلامي الأول، وكان الاهتمام «بالرجال» قليلاً. حتى إن الإمام مالكاً كان يهتم بفائدة التطبيق العملي للحديث أكثر من اهتمامه بسلسلة الرواة. وإنه

(1) Goldziher, op. cit, p.7.
(2) Ibid, p.9.
(3) Ibid, p.172.

قبل ونقل دون حرج تلك الأحاديث المروية عن المغني الغزلي «عروة بن أذينة» وربما قد فعل ذلك لتعاطفه مع مهنة الغناء التي زاولها في شبابه المبكر[1]. ولكن عندما وقعت الفتن وذاعت الأحاديث الموضوعة بكثرة اهتم الفقهاء بسلسلة الرواة، وأصبح الحديث الصحيح معتمداً على صحة سلسلة الرواة. وولد هذا النقد على أيدي ابن عون (ت 150هـ) وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ) وآخرين من معاصريهم. وكان هؤلاء النقاد قساة جداً في ما يتعلق بنقل الأحاديث المذاعة في الكوفة لأن كثرة الوضع بها بعد اشتداد الفتن أدّى إلى إعطاء فكرة سيئة عن العراق كمركز من مراكز العلم والرواية في العالم الإسلامي.

ونحن نرى أن الاهتمام بالإسناد، ودراسة «الرجال» الناقلين له، قد بدأ منذ زمن مبكر. بل إنه ابتدأ بعد الفتنة التي أدت إلى اغتيال الخليفة «عثمان» فظهرت الأهواء السياسية المتعارضة التي أخذت تضع الأحاديث لتدعيم مراكزها وأفكارها الأمر الذي حدا بالعلماء إلى التثبت من مصادر الرواة والسؤال عن الرجال الذين اشتركوا في نقلها. لكن الصحابة لم يطبقوا هذا المنهج النقدي في بداية أمره بكثرة لأنهم لم يلتزموا ذكر إسناد الحديث عندما لا يكون الصحابي قد سمع الحديث من النبي مباشرة، ولأنهم كانوا يثقون بصدق بعضهم بعضاً. وقد كان السؤال عن الإسناد في جيل التابعين غير مرغوب فيه هو الآخر فعندما سأل أحدهم الحسن البصري عن إسناد مراسليه قال: والله ما كذبنا ولا كذِّبنا[2]. إلاّ أنه بعد جيل الصحابة وكبار التابعين أصبح التشديد على الإسناد والإلحاح في طلبه ضرورة حتمية أملتها كثرة الوضع واتساع نطاقه بسبب ظهور الأحزاب السياسية. وقال ابن سيرين في هذا الصدد: إن الناس لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[3].

أنكر «شاخت» ما نسب من قول إلى ابن سيرين واعتبره موضوعاً عليه، ورأى أنه قد توفي سنة 110 هجرية بينما هاجت الفتنة سنة 126 هجرية عندما اضطرب أمر بني مروان وكانت الفتنة تلك التي أدت إلى مقتل الوليد بن يزيد وليست الفتنة التي وقعت

---

(1) Ibid, p.173.

(2) العمري، المرجع السابق، ص47.

(3) مسلم، الصحيح، ج1، ص15.

زمن عثمان أو تلك التي اندلعت بين علي ومعارضيه، واستنتج أنه ليس مقبولاً أن نفترض أن التطبيق العملي للإسناد قد بدأ قبل القرن الثاني الهجري[1].

أخطأ شاخت في استنتاجه الآنف بيانه، لأن زمن الفتنة قد بدأ منذ انقلاب الناس على عثمان حتى قتلوه، واستمرت الفتنة بشعة بين علي ومناوئيه سواء أكانوا من أصحاب الجمل أو أصحاب معاوية. وبدأ الانشقاق السياسي منذ ذلك التاريخ الذي بدأ فيه وضع الأحاديث المكذوبة على الرسول. ولم تكن فتنة بني مروان التي أدت إلى مقتل الخليفة الوليد هي المقصودة بالذات حتى وإن أوردها الطبري في حوادث سنة 126هـ. ومن هنا كان قول ابن سيرين صحيحاً ولم توضع عليه تلك المقولة التي أنكرها شاخت بناء على تحليله الخاطئ.

إن الزمن الحقيقي الذي بدأ الإسناد يتخذ فيه أوضاعه المنهجية الصارمة قد تبلور منذ عصر الزهري وقد قال فيه مالك: «إن أول من أسند الحديث الزهري». وقال عنه النسائي: أحسن أسانيد تروى عن رسول الله ﷺ أربعة: الزهري عن عليّ بن الحسن عن أبيه عن جده. والزهري عن عبيد الله عن ابن عباس. وقال الإمام أحمد: الزهري أحسن الناس حديثاً وأجودهم إسناداً[2].

وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق هوروفتس Horovitz الذي ذكر أن الإسناد قد تأسس في جيل الزهري، وأنكر إرجاع الإسناد إلى ما قبل سنة 75 هجرية[3].

أما المستشرق الإيطالي كايتاني Caetani فقد ذكر أن أقدم من قام بجمع الأحاديث هو عروة (ت 94هـ) ولكنه لا يستعمل الأسانيد. ويرى أنه بعد وفاة الرسول بأكثر من ستين سنة لم يكن معروفاً بعد استعمال الأسانيد في الأحاديث النبوية. وأرجح الآراء لديه أن استعمال الأسانيد في الأحاديث بدأ بين عروة وابن إسحاق (ت 151هـ) وعلى ذلك فإن الجزء الأعظم من الأسانيد الموجودة في كتب السنة لا بد من أنه قد اختلقها المحدثون في القرن الثاني، بل وفي القرن الثالث أيضاً[4]. وهو رأي يطابق ذلك الذي ارتآه جولدزيهر كما أسلفنا.

---

(1) Schacht, The origins... op. cit, pp: 36 - 37.

(2) السباعي، السنة ومكانتها، المرجع السابق، ص393.

(3) Schacht, Origins, Op. cit, p.37, Marge I.

(4) Ibid, p.37. Marge I.

تحدث «روبسون» في الموسوعة الإسلامية الثانية عن تطور الأحاديث ونقدها. ولكنه عند حديثه عن «نقد الحديث» لم يؤرخ للزمن الذي بدأ فيه الإسناد. وبعد أن تطرق إلى أسباب وضع الحديث طبقاً لما أشرنا إليه آنفاً ـ ذكر أن النقد قد انصب على نَقَلَةِ الحديث لأسباب عدة منها الإهمال في النقل، واختلاط العقل في أواخر العمر، والتحديث عن الحفظ ممن كانت له كتب يعتمد عليها فلم يتقن الحفظ فضاعت الكتب فوقع الغلط[1]. وانصبت جهود العلماء بحثاً عن الأحاديث الصحيحة على تأليف كتب «الرجال» الذين نقلوا الحديث وهو ما أطلق عليه «سلسلة الرواة»، وبالرغم من القول: إن هذه المواد قد جمعت منذ القرن الأول الهجري إلاّ أن هذه الكتب لم تؤلف إلا بداية من القرن الثالث الهجري. وقد أدَّى نقد الحديث إلى ظهور العديد من المصطلحات العلمية التي نراها في الكتب الستة الصحاح والتي تحدد طبيعة الحديث من حيث صحته وضعفه[2].

عالج «روبسون» قضية الإسناد بشيء من التوسع في مقالة «الإسناد في الحديث الإسلامي» وملخص قوله: إن بإمكان المرء أن يتوقع شيئاً مما يشبه الإسناد في منتصف القرن الأول الهجري، وكان الصحابة يروون أحاديث عن الرسول فكان مستمعوهم يسألونهم عن المصادر التي استقوا منها معلوماتهم إذا لم يسمعوا تلك الأحاديث مباشرة من الرسول. وينفي روبسون تكوين نظام دقيق للإسناد منذ ذلك العصر المبكر، ويرى أنه قد تطور تدريجياً وبمرور الزمن حتى أصبح على ما هو عليه طبقاً لما كتب عنه في علم الرجال والكتب الستة الصحيحة. ويوجز في تحليله عن تطور الإسناد قائلاً: (إننا نعلم أن ابن إسحاق في النصف الأول من القرن الثاني أعطى أكثر معلوماته بدون إسناد، وأكثر ما بقي منه بدون إسناد كامل، وإن أسلافه لا بد من أنهم كانوا أقل اهتماماً منه بالأسانيد لكنه لا يصح أن نقول: إن الإسناد راجع إلى عهد الزهري ولم يكن معلوماً في عصر عروة. بينما نظام الأسانيد البالغ إلى كامل نشوئه أخذ وقتاً طويلاً، ونما نمواً بطيئاً، ويمكن أن يقبل أن بعض الأسانيد راجع إلى القدم كما يدعيه الناس)[3].

---

(1) ROBSON; E.I. 2. 11em edition, Art «HADITH» p.26.

(2) Ibid, p.26.

(3) ROBSON; The Isnad in Muslem Tradition, GLASGAW.

ذكره الشيخ الأعظمي، في كتابه: «دراسات في الحديث النبوي»، ج2، ص394.

رفض روبسون نظرية «شاخت» حول تفسيره «للفتنة» التي تم بعدها وضع أحاديث بأنها تلك التي قتل فيها الوليد بن يزيد. وأشار إلى أن المقصود بها هي فتنة «ابن الزبير» في حدود عام 72هـ عندما أعلن نفسه خليفة بمكة ونازع عبد الملك بن مروان في ملكه، ويستند روبسون في تفسيره هذا إلى إطلاق «مالك» كلمة «الفتنة» على حركة ابن الزبير (الموطأ: كتاب الحج 99). وهذا التفسير ـ حسب قوله ـ يتفق وعمر ابن سيرين الذي كانت ولادته سنة 33 هجرية مما يجعله ـ عند حدوث فتنة ابن الزبير ـ بِعُمْرٍ يمكنه من الكلام بإدراك واطلاع عمّا يحدث في هذه الفترة، ويرى «روبسون» أن ما توصل إليه في تفسير الفتنة يؤيد نظرية «هوروفتس» التي تقول: إن الإسناد أدخل في أدب الحديث في الثلث الأخير من القرن الأول[1].

ولكننا نرى أن تفسير «الفتنة» عند شاخت أو روبسون ليس صحيحاً، فالفتنة المذكورة في مقولة ابن سيرين لا يراد بها فتنة بني أمية التي أدت إلى مقتل الوليد بن يزيد. وليست هي فتنة ابن الزبير الذي ادعى الخلافة لنفسه بعد تصدع البيت الأموي وانتقال الخلافة من البيت السفياني إلى البيت المرواني. ولكن المقصود منها الفتنة التي ابتدأت منذ زمن عثمان وانتهت بالحروب الأهلية الطاحنة بين عليّ ومعاوية. وفي هذه الفترة وعليها أيضاً وضعت الأحاديث لتأييد وجهات النظر السياسية المتضاربة. وآية ذلك أن فتن الأمويين أو ابن الزبير لم توضع بشأنها أحاديث معينة، لأنها حوادث لم يكن لها شأن يذكر في تاريخ الإسلام. فالأولى كانت صراعاً بين البيت المرواني انتهت بمقتل الخليفة الوليد الذي شنع عليه الكثير لإساءة سمعته. والثانية انتهت بمقتل ابن الزبير الذي لم يترك جزئياً حزباً سياسياً قوياً من بعده يناصره ويضع السنة المدلسة لمصلحته بعد وفاته.

وإذا كان «هوروفتس» وكايتاني وسيزكين قرروا أن الإسناد الفعلي بدأ بالزهري فهو كلام يفتقر إلى الأدلة العلمية لسياغته. فهذا «هوروفتس» الذي يراه شاخت بأنه قد أكّد انتظام الإسناد وتأسيسه في جيل الزهري يقرر في موضع آخر أن الإسناد في الفترة التي سبقت الزهري كان عادة لكنه لم يكن ضربة لازب[2]. ثم نرى هوروفتس في

---

(1) أورده العمري، في كتابه بحوث في تاريخ السنة، المرجع السابق، ص 49. وROBSON; op. cit, pp:21-22

(2) هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ص23، ذكره العمري، المرجع السابق، ص50.

موضع آخر يرد على استنتاجات «كايتاني» الذي رأى أن الإسناد لم يكن موجوداً زمن عبد الملك بن مروان. وعلى استنتاجات «شبرنجر» الذي يرى أن كتابات عروة إلى عبد الملك خالية من الأسانيد، ولذلك فإن ما نسب إلى عروة من استعماله للأسانيد لا بد من أن يكون شيئاً متأخراً نسبياً[1]. ويقرر «هوروفتس» أن بداية الإسناد في الأحاديث تذهب إلى الثلث الثالث من القرن الأول[2].

درس «شاخت» نظرية «الأسانيد» في معرض دراسته لأصول الشريعة المحمدية وخلط بين دراسة الحديث والفقه بحيث درس الأسانيد في الكتب الفقهية التي أخضعها لفحصه وتحليله مثل كتاب الموطأ للإمام مالك، وكتاب الموطأ للإمام محمد الشيباني، وكتاب الأم للإمام الشافعي، وهي كتب فقهية أكثر منها كتب حديثية، ولكن النتيجة التي وصل إليها من خلال دراسته للأسانيد فرضها على جميع كتب الحديث الأخرى، ومفادها أن الأسانيد جزء اعتباطي في الأحاديث. وأنها نمت وتطورت على يد الأحزاب المختلفة التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من القدماء وبارك «روبسون» نظرية شاخت هذه وقال عنها: «إن النقد الموجه إلى الإسناد في الواقع نقد عميق، ولقد جاء بحجج قوية تبين أن استعمال الأسانيد شيء متأخر لكن المرء يتردد أن يقبل كلامه بكامله... لقد بحث شاخت مجال الأحاديث الفقهية ويمكن أن يكون كلامه أدق في هذا الميدان من ميادين أخرى في الأحاديث لأن تغير الحالات والتطور في الأفكار القانونية كانت لا بد تتطلب قواعد جديدة، لكنه يتعجب المرء أليست مناقشته جارفة»[3].

ولعل أهم نقد وجهه شاخت لـ «الأسانيد» هو أن أكبر جزء منها اعتباطي، وأنها بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري.. وكانت الأسانيد كثيراً ما تلصق بأدنى اعتناء.. وإن أي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد وفي الأمثلة التالية نجد مظاهر الاعتباط في الأسانيد وانعدام الثقة بها[4].

---

(1) ROBSON; OP. cit, p.79.

(2) الأعظمي، المرجع السابق، ص393.

(3) ذكره الأعظمي، المرجع السابق، ص394، ROBSON, Op. cit, p.20.

(4) Schacht, op, cit, p.163.

ثم يورد شاخت بعض الأمثلة التي أراد أن يعزز بها صحة فروضه منها إشارته إلى رواية الموطأ وهي بإسناد منقطع عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود. فقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد. ومنعهم من السجود. فيعلق «شاخت» على هذا قائلاً: لكن البخاري عنده سند آخر متصل غير منقطع لكن هناك نسخة قديمة للموطأ فيها (وسجدنا معه) وهذا لم يقله عروة، بل نسب إليه وهو في واقع الأمر ـ النص الأصلي للموطأ ـ. وهذا ما يدل على أن صناعة النص جاءت في الوجود مقدماً ثم وضع مع النص الإسناد وضعاً اعتباطياً ثم طوّر الإسناد وأدخلت التحسينات عليه ونسب الحديث إلى زمن متقدم(1).

ويورد «شاخت» مثالاً آخر على خلق الإسناد بطريقة اعتباطية وهو أنه بالاطلاع على كتاب الأم للشافعي 7: 156 نجد ثلاث روايات عن «علي» للصلاة على قبر سهل بن حنيف. والصلاة على القبور كانت بدعة عراقية، ولكنها لم تنتشر في العراق وكذلك المدينة أيضاً. ووجد حديث عن النبي في هذا الموضوع وسنده عن مالك عن الزهري عن أبي أمامة بن سهل. وهذا الإسناد استخدمه أبناء سهل في هذا الغرض وهو مرسل. وأكمل هذا الإسناد في وقت متأخر عن طريق إدخال سهل نفسه في الإسناد وعن طريق إيجاد أسانيد أخرى عن طريق الصحابة الآخرين(2).

ونحن ننقل لك رد الشيخ الأعظمي على هذه الأمثلة وغيرها، ونترك لك الحكم عليها لوحدك. فيقول: «يواجه الباحث عدة متاعب قبل أن يوافق على نظرية شاخت، أولاً: نرى أن شاخت أخطأ هنا، لأن الرواية واحدة لا ثلاث كما قال. ثانياً: إذا كانت الصلاة على القبر بدعة عراقية، ثم وضع حديث منسوب إلى النبي ﷺ لهذا الغرض بالمدينة والعراق في كلا المكانين، إذاً فَلِمَ لم ينتشر هذا المذهب في العراق حيث وجدت هذه البدعة واخترع لها الحديث النبوي. . ثم لِمَ لم تنتشر هذه البدعة بالمدينة وهم قلدوا العراقيين في هذه المسألة، ووضعوا الأحاديث لهذا الغرض؟. ثالثاً: كيف تمكن المدنيون من إقناع العراقيين المعادين لهم والمخالفين لهم بوضع حديث

---

(1) Ibid, p.164.

(2) Ibid, p.165.

مكذوب على النبي ﷺ لبدعة هم اخترعوها؟. رابعاً: ما وجه الاستحالة إذا كان النبي ﷺ صلى على القبر مرة أو مرتين في حياته. ثم أخذ به علي رضي الله عنه؟ أما كان الناس يموتون في حياة الرسول؟ أم ما كانوا يصلون على موتاهم؟ أضف إلى ذلك: إن «شاخت» لم ينقل كلام الزرقاني كاملاً، بل حذف ما حذف وعكس الموضوع. وقد ثبت للعلماء صحة هذا الحديث بعد أن نقّبوا في هذا الإسناد، ووقفوا على الخطأ ـ طبقاً لرواية الزرقاني الكاملة ـ ولم يقبلوه متصلاً، بل قبلوه مرسلاً من هذا الطريق بالذات، مع العلم أن الحديث عندهم صحيح وثابت من عدة وجوه أخرى بأسانيد صحيحة متصلة، ويفهم من هذا أنهم كانوا يحكمون على كل قضية حسب مقتضياتها فإذا وجدوا متناً صحيحاً والإسناد لم يكن قائماً، لم يقبلوا ذلك المتن صحيحاً، لكن بسند آخر، وهذا غاية في الدقة والتحري؟[1].

ولكن انظر إلى المراجع التي استند إليها «شاخت» في إيراد حججه وهي مصادر عربية فقهية قديمة منها كتاب الأم للشافعي، وكتاب الموطأ للشيباني، وكتاب الموطأ للإمام مالك حتى يتبين لك الفرق بين العرضين والاختلاف بين النتيجتين.

ولكن الذي نود إقراره ـ بعد استعراضنا لآراء بعض المستشرقين حول «الإسناد» وتاريخه وتطوره وكيفية تطبيقه ـ أن الإسناد الحقيقي وجد فعلاً في عهد الإمام الزهري لا قبله، لأن الصحابة وكبار التابعين كانوا في غير حاجة إلى إسناد مروياتهم عن الرسول للثقة المتبادلة بينهم. ولكن بعد اندلاع الفتن والحروب الأهلية بين المسلمين، وُضع الكثير من الأحاديث فاستلزم الأمر البحث عن طريق علمية لغربلة الأحاديث الموضوعة من الصحيحة، فوجد الإسناد للتأكد من عدالة الرواة، ونزاهتهم، وعلمهم، وتقواهم. وأصبح العلماء لا يقبلون أي حديث على علاّته مهما كان متنه ما لم يكن رواته من الثقاة الصالحين. وعن هذا الطريق نشأ علم «الجرح والتعديل» الذي يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم ما يشينهم أو يزكيهم، ومن الكتب الجامعة في هذا العلم «طبقات ابن سعد» (ت 230هـ) ويقع في 15 مجلداً، اختصره السيوطي (ت 911هـ) تحت عنوان «إنجاز الوعد المنتقى من طبقات ابن سعد». وللبخاري تواريخ ثلاثة فيها تعديل وتجريح. ولعلي بن المديني (ت 234هـ) تاريخ يقع في عشرة أجزاء، ولابن حبّان (ت 354هـ) كتاب في أوهام أصحاب التواريخ في عشرة أجزاء.

(1) الشيخ الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي، المرجع السابق، ج2، ص427.

وللعماد بن كثير (774هـ) كتاب التكميل في معرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل[1].

أصبح الإسناد في أوائل القرن الثاني الهجري ضرورة علمية لا يقبل حديث إلاّ إذا فُحصت سلسلة رواته فحصاً دقيقاً جرحاً وتعديلاً. وقال به كثير من العلماء حتى إن ابن سيرين يراه ـ أي الإسناد ـ من الدين ولولاه لقال مَنْ شاء ما شاء[2].

ولأهمية الإسناد، وما حظي به من عناية واهتمام كبيرين فقد التزمت به كتب الأحاديث التي دونت منذ النصف الأول من القرن الثاني الهجري وأطلق عليها اسم «المسانيد» وقد كانت كتب المسانيد هذه مادة أساسية اعتمدت عليها الكتب الستة الصحاح. ومن هنا ندرك ـ اعتباراً من تواريخ كتب المسانيد ـ خطأ ما ذهب إليه المستشرقون من أن القسم الأعظم من الأسانيد اختلقه المحدثون في فترة متأخرة يحددها «كايتاني» بنهاية القرن الثاني وربما القرن الثالث. ورأى «شاخت» أن الأسانيد المتصلة متأخرة وضعها أصحاب المذاهب الفقهية رغبة في إرجاع آرائهم إلى الصحابة، ومن ثمّ فإن تحسن الأسانيد استمر حتى عصر الكتابة حيث ظهرت الأسانيد بصورتها الكاملة، وقد استشهد شاخت بأسانيد وردت مرسلة أو منقطعة في موطأ مالك أو في كتاب الرسالة للشافعي ثم وردت في الكتب الستة المتأخرة عن مالك متصلة مسندة مما يدل على أن الأقسام العليا من الأسانيد المختلفة وضعت فيما بعد قبل أرباب المذاهب[3]. غير أن ورود الأحاديث مرة مرسلة ومرة متصلة لا يقطع بوضعها ولا بإكمال أسانيدها في فترة متأخرة، فقد يروي العالم الحديث الواحد مرة بإسناد متصل وأخرى بإرسال أو انقطاع للاختصار أو النسيان، وهذا لا يعني ـ كما يقول العمري ـ عدم وقوع الخطأ في الأسانيد بزيادة رجل فيها أو تبديل اسم آخر بل ووضع أسانيد كاملة لأحاديث موضوعة مما بينته كتب مصطلح الحديث، ولكن إطلاق القول باختلاف الأسانيد المتصلة مجازفة كثيرة لا تقل عما في اتهام المذاهب الفقهية بوضع هذه الأسانيد المتصلة من مجازفة[4].

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص110.

(2) مسلم، الصحيح، ج1، ص15.

(3) العمري، المرجع السابق، ص55، وأشار إلى مرجع شاخت السابق ذكره الصفحات 163، 165، 166، 167، 169.

(4) المرجع السابق، ص56.

يقول جولدزيهر: إن الجهود التي بذلها علماء المسلمين في نقد الحديث لاستخراج صحيحه من موضوعه تبين لنا الحالة التي كانت عليها هذه الأحاديث من حيث وضعها وتزويرها وتدليسها. كما تبين لنا هذه المجهودات التي بُذِلَتْ لتصحيحها وتنقيتها. ولكن الوضاعين نشروا هذه الأحاديث وأذاعوها في جميع الأقطار الإسلامية. ولم يقتصر أمر هؤلاء على وضع أسماء حقيقية في سلسلة الرواة ولكنهم وضعوا أيضاً أسماء خيالية لإيهام السامعين بصحتها بل وتبدو أحياناً غريبة في نطقها كطرغال، وطربال وكركدن[1]. ونظراً لتعدد هذه الحالات فإن نقد الرواة ذهب إلى أقصى مداه. وأعطى جولدزيهر مثالاً على ذلك فتوى عبد الله بن مسعود حول قضية «بروع بنت واشق» ـ التي أشرنا إليها آنفاً ـ وبعد إيراد للقصة بكاملها، واستحقاق بروع لمهرها بالكامل بعد وفاة زوجها قبل الدخول بها وإن عليها العدة، رأى أن الشافعي قد أفتى خلافها، وأن عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280هـ) ـ وهو تلميذ يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ـ ادعى بأن الله لم يخلق مقيلاً ـ زوج بروع ـ وأن بروع بنت واشق لم توجد أصلاً. ويعلق جولدزيهر قائلاً: إنه لمن الصعوبة بمكان نظراً لمضي الزمان التحقق من وجود «مقيل» أصلاً وتصبح هذه القضية خيالاً من تأليف الفقهاء. ولم يكن الدارمي وحده قد شك في وجود رجال ذكرهم التاريخ الإسلامي، فهذا مالك بن أنس قبله بقرن من الزمان أعلن بشجاعة عن عدم وجود «أويس القرني» الذي وصف بـ«سيد التابعين» وتوج بسلسلة من الأساطير الدينية[2].

وكانت نتيجة دراسات جولدزيهر حول نقد الحديث تتلخص في نقطتين أساسيتين أولاهما: اقتصار نقد الحديث على عدالة الرواة وصحة سلسلة الإسناد. وثانيهما: عدم الاهتمام بنقد متن الحديث. أي أن المسلمين اهتموا بالنقد الخارجي للحديث أكثر من اهتمامهم بالنقد الداخلي له.

وإذا كان النقد الخارجي هو الأساس الذي تبنى عليه صحة الحديث من حيث متنه، فهو يرى أن صحة سلسلة الإسناد تخضع عادة إلى المعايير الموضوعية. أما عدالة الراوي فإنها تخضع في العادة إلى المعايير الذاتية، لأنه من النادر إجماع علماء المسلمين على صدق وعدالة أحد الرواة بل نرى تضارباً شديداً حوله. ومثال ذلك

---

(1) أشار فيها جولدزيهر إلى كتاب ياقوت الحموي، ج3، ص3، 357 و178 Goldziher, op, cit.

(2) ابن حجر، ج1، رقم Ibid, p.180.496 .

سؤال سعيد الدارمي ليحيى بن معين حول صدق وعدالة جبير بن الحسن فأجابه يحيى: إنه «ليس بشيء» وعندما وجه نفس السؤال إلى أبي حاتم أجاب «لا أرى بحديثه بأساً» ووصفه النسائي بأنه ضعيف. وأحياناً يكون الحكم الصادر على الراوي غامضاً حتى إن المصطلح المخترع من النقاد «أهل النقل» مرن بحيث يجنب إصدار حكم محدد. فهذا البخاري يصف الليث بن أبي سليمان بأنه «صادق وربما يهيم في الشيء». ويصفه أحمد بن حنبل بأنه «لا يُفْرَحُ بحديثه». فأحياناً يرفع حديثه إلى الرسول، وأحياناً في أحاديث مماثلة لا يصل برفعها إلى الرسول ومن هنا أطلق عليه «ضعيف» وهكذا لا يعرف إذا كان صادقاً أو ضعيفاً[1].

ونحن بعد أن استعرضنا لك آراء المستشرقين حول جهود علماء المسلمين في نقد الحديث من حيث سنده وردودنا على بعض النقاط التي نختلف فيها معهم نود ـ قبل التعرض إلى شبهاتهم حول إهمال المسلمين لنقد المتن ـ أن نؤكد أن المعايير الموضوعية التي وضعت لنقد الرواة وسلسلة الإسناد هي من القوة والتجانس بحيث تنفي عنها كل تناقض أو مرونة أو إهمال أو إصدار أحكام ذاتية. وبيان ذلك أن الشروط الواجب توافرها في الراوي الصادق العادل هي: التكليف، فلا تقبل رواية الصبي والمجنون، والإسلام، فلا تقبل من الكافر يهودياً كان أو نصرانيّاً أو غيرهما إجماعاً. والعدالة، وهي ـ كما قال الرازي في المحصول ـ هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر[2]. والضبط، أي لا بد من أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه ليكون المروي له على ثقة منه في حفظه وقلة غلطه وسهوه، فإن كان كثير الغلط والسهو ردت روايته إلاّ فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سها عنه[3].

وضع العلماء ـ بالإضافة إلى الشروط السابقة ـ ضوابط لمعرفة دقة الراوي وتحريه وتثبته وعدم غفلته من أهمها: عرض روايته للحديث على رواية غيره من الثقات المعروفين بالحفظ والضبط والإتقان، فإن كانت تلك الرواية موافقة ولو من حيث المعنى لرواية هؤلاء الثقات، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، فهو

---

(1) Ibid, op, cit, pp: 184-185.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، المرجع السابق، ص53.

(3) المرجع السابق، ص54.

ثبت ضابط يحتج بحديثه، وإلاّ كان مختل الضبط مهجور الأحاديث غير مقبولة ولا مستمعة[1].

وقد نتج عن نقد سند الحديث، والتحقق من عدالة الرواة وصدقهم أقسام الحديث وهو ما يطلق عليه علماء الحديث بالأحاديث الصحيحة، والأحاديث الحسنة والأحاديث الضعيفة.

فالحديث الصحيح هو ذلك الحديث المسند الذي تصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه بدون شذوذ ولا علة. ويدخل ضمن هذا التصنيف الحديث المتواتر أو الأحادي. وقد يعدل نقاد الحديث عن قولهم «حديث صحيح» إلى قولهم «صحيح الإسناد» قاصدين من ذلك إلى الحكم بصحة السند من غير أن يستلزم صحة المتن، لجواز أن يكون في المتن شذوذ أو علة. وإذا أرادوا صحة السند والمتن معاً أوردوا العبارة مطلقة فقالوا: «هذا حديث صحيح». وهذه العبارة أرقى من قولهم: «صحيح الإسناد» بهذا التقييد[2].

والحديث الحسن هو ما اتصل سنده بنقل عدل خفيف الضبط، وسلم من الشذوذ والعلة. وجاء في «جامع الترمذي» بعض المصطلحات المتعلقة بهذا النوع من التصنيف منها: حديث حسن ضعيف. وحديث حسن صحيح غريب. والمراد بالاصطلاح الأول أن الرواية التي وصفت «بالحسن» تثبت من طريق آخر لها شروط «الصحة» فما يقول فيه الترمذي: «حسن صحيح» أعلى عنده من «الحسن دون الصحيح». أما المراد باصطلاح الثاني أي وصف الحسن الصحيح بالغرابة فقائم على أن الصحيح يروى أحياناً من وجه واحد فيكون غريباً، فالحسن الذي هو دون الصحيح أجدر أن يوصف كذلك بأنه غريب[3].

والحديث الضعيف هو ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن وهو ينقسم إلى أقسام عديدة جداً وأهمها: المرسل وهو ما سقط منه الصحابي أي أنه لم يقيد بالصحابي الذي تحمله من الرسول. والمنقطع، وهو الحديث الذي سقط من إسناده رجل، أو ذكر فيه رجل مبهم. والمعضل: وهو الحديث الذي سقط منه راويان

(1) مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص7.
(2) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص154.
(3) المرجع السابق، ص158.

فأكثر بشرط التوالي. والمدلس: وهو على قسمين أحدهما مدلس بالإسناد، وهو الحديث الذي يؤديه الراوي عمن عاصره ولقيه مع أنه لم يصح سماعه منه، أو عمن عاصره ولكنه لم يلقه موهماً أنه سمعه من لفظه. والآخر تدليس الشيوخ وهو أن يصف راويه بأوصاف أعظم من حقيقته أو يسميه بغير كنيته قاصداً إلى تعمية أمره. والمعلل: هو الحديث الذي اكتشفت فيه علة تقدح في صحته، وإن كان يبدو الظاهر سليماً من العلل. والمضطرب: وهو الحديث الذي تتعدد رواياته وهي ـ على تعددها متساوية ـ متعادلة لا يمكن ترجيح إحداها بشيء من وجوه الترجيح، وقد يرويه راو واحد مرتين أو أكثر، أو يرويه اثنان أو رواة متعددون. والمقلوب: وهو الحديث الذي انقلب فيه على أحد الرواة لفظ في المتن، أو اسم رجل أو نسبه إلى الإسناد، فقدم ما حقه التأخير، أو أخر ما حقه التقديم، أو وضع شيئاً مكان شيء. والشاذ: وهو كما عرَّفه الحافظ بن حجر «ما رواه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه». ويراه الشافعي بأن الشاذ هو ما يرويه الثقة مخالفاً الثقات[1].

ويطول بنا المقام لو تعرضنا إلى أقسام الحديث الأخرى ولكننا أوردنا لك صورة من هذا النقد الخارجي للأحاديث الذي تحرى فيه المسلمون الدقة البالغة، والمنهجية الصارمة لغربلة الأحاديث واستخراج صحيحها من موضوعها. وهذا التقسيم وهذه المعايير تنفي كل شبهة من اختلاط الأحاديث التي قال بها المستشرقون. ذلك أن الدراسة التاريخية التحليلية لأقوال الرسول وأفعاله تنصب على البحث عن أحوال الراوي والمروي في آن واحد. وهم يقصدون بالراوي سلسلة السند ويقصدون بالمروي متن الحديث.

وإذا كان المستشرقون قد اعترفوا بجهود علماء المسلمين في نقد الراوي وسلسلة الإسناد فما رأيهم في جهود هؤلاء العلماء في نقد متن الحديث؟

أشرنا آنفاً إلى رأي جولدزيهر بالخصوص ومفاده اهتمام علماء المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه. وأضاف في فصل آخر من كتابه «دراسات محمدية» قائلاً: إنه ما دام النقد الخارجي للحديث صحيحاً، وما دامت سلسلة الإسناد متصلة غير منقطعة، وأن الرواة جديرون بالثقة والصدق فالحديث صحيح، ولا يجرؤ أحد

(1) اعتمدنا في تقسيم وتعريف الأحاديث على ما أورده د. صبحي الصالح في كتابه «علوم الحديث» من ص145 ـ 196.

على القول: إن الإسناد غير صحيح حتى وإن احتوى المتن على أمور منافية للمنطق والتاريخ[1].

ويقول «شاخت» في مادة «أصول» بالموسوعة الإسلامية: إن المسلمين تخلصوا من المتناقضات التي ظهرت بالطبع في الحديث أكثر من ظهورها في القرآن بنفس الوسيلة التي اتبعوها في التخلص من المتناقضات التي وردت في القرآن، وكذلك عن طريق نقد الإسناد ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه[2].

ويذهب المستشرق «جوينبول» في مقاله المنشور في دائرة المعارف الإسلامية المترجمة تحت مادة «الحديث» إلى نفس رأي «شاخت وجولدزيهر»، فهو يعقد فصلاً بعنوان «نقد المسلمين للحديث» يقول فيه: «لا يعد الحديث صحيحاً في نظر المسلمين إلاّ إذا تتابعت سلسلة الإسناد من غير انقطاع، وكانت تتألف من أفراد يوثق برواياتهم»[3]. وهو عند حديثه عن نقد الإسناد أغفل ذكر نقد المتن، ولسان حاله يقول: إن المسلمين لم يتعرضوا لنقد الحديث من حيث متنه بالرغم من نقدهم له من حيث سنده.

سلك المنهج ذاته المستشرق «روبسون» في مادة «حديث» المنشورة في الموسوعة الإسلامية الثانية عندما تحدث بتفصيل عن جهود المسلمين في نقد سند الحديث، والكتب التي ألفت حوله، والمصطلحات الجديدة النابعة من هذا النقد، وتقسيم الأحاديث إلى صحيحة وحسنة وضعيفة، وإلى متواترة ومشهورة وآحاد، وإلى طبيعة الإسناد كالمتصل، والمتصل المرفوع، والمتصل الموقوف. ولكنه لم يتعرض إلى نقد المسلمين لمتن الحديث[4].

ومن هذا الرأي الأستاذ المرحوم أحمد أمين الذي ذكر أن علماء المسلمين عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن، فقل أن تظفر منهم بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي ﷺ لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة

---

(1) Goldziher, E.T.I, op. cit, p.180.

(2) شاخت، «أصول» الموسوعة الإسلامية، المترجمة، ج2، ص279.

(3) جوينبول، «الحديث» الموسوعة الإسلامية المترجمة، ج7، ص335 ـ 337.

(4) ROBSON, «HADITH» E.I.2, pp: 25-27.

تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المألوف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا... ولم تظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم، حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره، ودقيق بحثه، يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة، لاقتصاره على نقد الرجال[1].

ويستطرد المرحوم أحمد أمين في موضع آخر من كتابه «ضحى الإسلام» قائلاً: إن المحدثين عنوا عناية فائقة بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية روايته جرحاً وتعديلاً... ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أم لا؟.

ويقول في موضع آخر من كتابه المنوه عنه: إنهم ـ أي علماء المسلمين ـ لو اتجهوا كثيراً لنقد المتن، وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول، لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها، مثل كثير من أحاديث الفضائل، وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص، والقبائل، والأمم، والأماكن، تسابق المنتسبون إليها إلى الوضع فيها، وشغلت حيزاً من كتب الحديث[2].

ثم يقتبس أحمد أمين قول «ابن خلدون» بالخصوص عندما ذكر «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم على مجرد النقل، غثًّا أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[3].

وفي معرض حديثه عن المحدثين يقول أحمد أمين: إنه يؤخذ عليهم ـ أي علي المحدثين ـ أنهم عنوا بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن، فقد يكون السند مدلساً تدليسا متفقاً، فيقبلونه، مع أن العقل والواقع يأبيانه بل قد يعده بعض المحدثين صحيحاً لأنهم لم يجدوا فيه جرحاً، ولم يسلم البخاري ولا مسلم من ذلك، وربما لو امتحن الحديث بمحك أصول الإسلام لم يتفق معها وإن صح سنده[4].

---

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص217 ـ 218.
(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، ص130، 132.
(3) ابن خلدون، مقدمة، ص9.
(4) أحمد أمين، ظهر الإسلام ج2، ص48.

وذهب الأستاذ محمود أبو ريّة نفس المذهب في كتابه «أضواء على السنة المحمدية» حيث ذكر أن المحدثين قلما يحكمون على الحديث بالاضطراب، إذا كان الاختلاف فيه واقعاً في نفس المتن ـ لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدثين، وإنما هو من شأن المجتهدين ـ وإنما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه في نفس الإسناد لأنه من شأنهم[1].

ونحن بعد أن عرضنا عليك آراء المستشرقين وبعض علماء المسلمين حول اهتمام المسلمين بنقد سند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، وبمعنى آخر اهتمامهم بالنقد الخارجي للحديث أكثر من اهتمامهم بالنقد الداخلي له نتساءل: ما الحقيقة حول هذا الموضوع يا ترى؟

إننا نؤكد منذ الوهلة الأولى اهتمام علماء المسلمين بسند الحديث ورواته اهتماماً عظيماً، بلغوا فيه شأواً كبيراً، فهم اخترعوا العديد من العلوم والمعارف ترمي جميعاً إلى التثبت من صحة الرواة وسلسلة الإسناد ولكنهم بمقدار اهتمامهم بسند الحديث فإنهم قد اهتموا بمتنه وذلك في سياق حديثهم عن الإسناد أولاً، ولوضعهم قواعد منظمة للنقد الداخلي للأحاديث ثانياً وإن كان الاهتمام بالمتن أقل من الاهتمام بالسند.

عندما درس المسلمون الحديث وقسموه إلى الأقسام السابقة من صحيح وحسن وضعيف طبقاً لدرجة رواته من الثقة والورع والعدالة وغيرها من صفات الراوي ودرسوا كذلك سلسلة الإسناد من حيث الاتصال والانقطاع فإنه يبدو للباحث منذ الوهلة الأولى اهتمامهم بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، ولكن الحقيقة عكس ذلك، فهم عندما قسموا الأحاديث إلى صحيحة وحسنة، فإنهم في الحقيقة تناولوا السند والمتن معاً، أو السند دون المتن أو المتن دون السند، فهم عند دراسة هذه الأمور يبينون صحة الحديث أو حسنه في إسناده ومتنه، فما كل ما صح سنداً، صح متناً. ومرسل الصحابة مقبول برغم انقطاع السند، لأن المتن الذي يرويه الصحابة لا يعقل أن يكون مخترعاً، ولكنهم تشددوا في مراسيل الصحابة المتسمة بالإسرائيليات لأن متونهم متون الأحاديث النبوية، ومن هنا كان رفض بعضٍ منهم مراسيل الصحابة.

وعند حديث العلماء عن الحديث المعلل فإنهم لم ينفوا تعليل المتن، فقالوا: لا

(1) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص300.

يطلق الحكم بصحة حديث ما لجواز أن يكون فيه علة في متنه، وقد جاؤوا بشواهد كثيرة على ذلك.

وعندما تحدثوا ـ أي العلماء ـ عن المقلوب قسّموه إلى قسمين مقلوب متناً ومقلوب إسناداً، ومن هنا جاء تشددهم في أداء الحديث باللفظ الموجه أساساً إلى المتن، حتى لا يكذب الناس على رسول الله، خاصة إذا لحن الراوي زاعماً أن خطأه من لفظ رسول الله فقد عدّوه متعمداً للكذب[1].

وخلاصة القول: إن المسلمين اهتموا بمتن الحديث عند دراستهم لسنده، وقد اختلط النقد حتى أصبح القراء لا يفرقون بينهما فاعتقدوا أن النقد قد انصب على السند أكثر من انصبابه على المتن.

وجولدزيهر الذي أكد في مناسبات عديدة في دراساته اهتمام المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه يعترف بأن النقد الخارجي للأحاديث يقود في بعض نقاطه إلى نقده داخلياً. فعند التحقق من صدق الرواة المذكورين في الإسناد ينفرد أحياناً برواية الحديث رجل فلا يعرف متنه من غير روايته وهو ما يطلق عليه «بالمنكر» وبمعنى آخر فإن أسلوبه ومحتواه يدلان على وضعه[2].

تصدى المستشرق الإيطالي كايتاني إلى هذا الموضوع في كتابه «الحوليات الإسلامية» وفي حديثه عن الملاحظات النقدية عن القيمة التاريخية لأقدم ما روي عن السنة في شؤون الرسول. ذكر أن كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في واد جدب ممحل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي، ولا يشغل أحد نفسه بنقل العبارة والمتن نفسه، لكنه استطرد في فقرة أخرى قائلاً: «لكن إذا كان الإسناد كامل النظام، محتوياً أسماء حسنة، استبعد كل اشتباه وسوء ظن». ويعلل كايتاني عدم اهتمام العلماء بنقد المتن أكثر من اهتمامهم بسنده بأنهم ـ أي النقاد المسلمون ـ لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي[3].

---

(1) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص275 ـ 281، بتصرف كبير.

(2) Golziher; E.T.I, op, cit, pp: 185- 186.

(3) أمين الخولي، في تعليق على رأي شاخت حول اهتمام المسلمين بسند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه، الموسوعة الإسلامية، ج2، هامش ص279.

نستنتج من تحاليل «كايتاني» أنه إذا كان سند الحديث صحيحاً حسناً كان المتن كذلك، وهي نتيجة قريبة للصواب لأنه كلما كان الرواة ثقة وسلسلة الإسناد صحيحة متصلة كان متن الحديث أقرب إلى الصحة والسلامة. ولكن هذه النظرية التي تقرر دوران قوة الحديث مع قوة السند وجوداً وعدماً تنقضها قاعدة مشهورة عند علماء أصول الرواية هي قولهم: «واعلم أنه لا تلازم بين الإسناد والمتن إذ قد يصح السند أو يحسن لاستجماع شروطه من الاتصال والعدالة والضبط، دون المتن لشذوذ أو علة، وربما لا يصح السند ويصح المتن من طريق آخر»[1].

ونحن لو حاولنا دراسة اهتمام المسلمين بالمتن مثل اهتمامهم بسنده لذهب بنا القول كل مذهب ولأطلنا وفصلنا فيه القول تطويلاً وتفصيلاً، ولكننا طالما حددنا منهجنا في كتابنا باستعراض آراء المستشرقين حول السنة النبوية ثم الرد عليها فإننا نختصر القول في هذا الموضوع مؤكدين أن الاهتمام بمتن الحديث كان الشغل الشاغل للمسلمين منذ عصر الصحابة حتى اعتماد هذا النقد عند علماء الحديث الذي اتخذ مناحي مختلفة تناولت مصطلحات الحديث، والأخذ بعين الاعتبار المؤثرات العقلية، والمعاني الفنية والدينية والتاريخية التي قابلوا بها متن الأحاديث وحكموا بموجبها عليها بالصحة أو الوضع.

إن الصحابة أول من نقد متن الحديث عندما ردوا على بعضهم بعضاً خاصة عندما يرون أن الحديث مخالف للعقل أو القرآن أو السنة. فهذه السيدة عائشة نقدت مرويات أبي هريرة خاصة حول روايته للحديث «ولد الزنا شر الثلاثة» وحديث «الميت يعذب ببكاء الحي» فقالت عائشة: «لم يكن الحديث ـ الأول ـ على هذا. إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ فقال «من يعذرني من فلان؟» قيل: يا رسول الله إنه مع ما به ولد زنا، فقال «هو شر الثلاثة». والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

أما ردها عن الحديث «الميت يعذب ببكاء الحي» فإن أصله أن الرسول ﷺ مرّ بدار رجل من اليهود، قد مات، وأهله يبكون عليه، فقال: «إنهم يبكون عليه وإنه ليعذب» والله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

(1) الأجهوري، حاشيته على شرح البيقونية ص26، 27 رواه أمين الخولي في الموسوعة الإسلامية، المرجع السابق، ج2، هامش ص280.

وهكذا ردت عائشة على فهم أبي هريرة لهذين الحديثين وصححت رواياته لهما، واستدركت على روايته وذلك بعرضها على القرآن الكريم ومخالفتها لآيات منه.

ونقدت السيدة عائشة رواية أبي هريرة للحديث: «يقطع الصلاة المرأة والحمار، والكلب، وبقي ذلك مثل مؤخرة الرجل»[1]. وقالت عائشة كيف تقطع المرأة الصلاة هل المرأة دابة سوء؟. لقد رأيتني بين يدي رسول الله معترضة كاعتراض الجنازة وهو يصلي. وقالت في رواية أخرى: «بئسما عدلتمونا بالحمار والكلب»[2].

وكما نقدت السيدة عائشة مرويات أبي هريرة، فقد نقدت مرويات عمر منها: ما رواه عمر أن النبي نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب[3]. وعندما سمعت عائشة هذا الحديث قالت: أوهم عمر إنما نهى رسول الله ﷺ قال: «لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها»[4].

وقد نقد متن الحديث الخليفة عمر بن الخطاب في قضية طلاق فاطمة بنت قيس من زوجها أبي عمر بن حفص، وقولهم لها لا نفقة لها ولا سكن، فرد عمر هذه الرواية لمخالفتها لكتاب الله لقوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[5].

ونقد الإمام علي متن الحديث في قضية بروع بنت واشق الأشجعية ورفض فتوى عبد الله بن مسعود حولها الذي قيل: إن قضاءه وافق قضاء الرسول في قضية مماثلة وقال: «لا يقبل قول أعرابي من أشجع على كتاب الله»[6].

فإذا انتقلنا من عصر الصحابة إلى عصر علماء الحديث، فإننا نرى اهتمام هؤلاء العلماء بمتن الحديث من خلال اهتمامهم بنقد حال الراوي أو المروي. وقد أشرنا إلى ذلك جزئياً ولكن علينا أن نشير إلى بعض الحالات التي ترينا أن الاهتمام بالسند قد انصب فعلاً على الاهتمام بالمتن. ومثال ذلك اتهام الرواة بالوضع من أجل مروياته،

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، ج4، ص228.
(2) سنن أبي داود، رقم الحديث 710 ـ 714.
(3) صحيح مسلم، ج6، ص118.
(4) سنن الترمذي، ج5، ص72.
(5) النبأ، بدائع السنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن، ج2، ص327.
(6) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج4، ص353 ـ 354.

ويظهر نقد المتون عندهم عندما تبين كذبهم على الرسول وتعمدهم الكذب عليه في متون الأحاديث التي يروونها، ومن خلال نقد العلماء لتلك المرويات فقد حكموا على رواتها بأنهم وضّاعون مثل وهب بن وهب بن كثير البختري الذي وضع عدة أحاديث مكذوبة عن الرسول كالحديث: «إن الحدة تعتري جماع القرآن» قيل لم يا رسول الله؟ قال: «لغيرة القرآن في أجوافهم»[1].

رأينا أن النقد الموجه لسند الحديث يشتمل أيضاً على متنه، وبيان ذلك أن العلماء عندما بحثوا في الحديث «الصحيح» اشترطوا فيه عدة شروط منها السلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة قد يكونان في السند. وقد يكونان في المتن. وعند بحثهم للحديث «الحسن» يتعرض العلماء للفرق بين «حديث صحيح»، وبين «حديث صحيح الإسناد»، والإسناد قد يكون صحيحاً أو حسناً ولا يكون المتن كذلك. وفي بحثهم عن الشاذ، والمنكر، والمعلل، والمضطرب، والمدرج، والمقلوب، بينوا وقوع الشذوذ والنكارة والعلة والاضطراب والإدراج والقلب في السند وفي المتن. ومتى تكون هذه الصفات قادحة في صحة ثبوت الحديث، وموجبة لردّه[2].

بالإضافة إلى ما سلف بيانه فإن علماء المسلمين وضعوا معايير صارمة يعرفون بموجبها الوضع في المتن من عدمه. منها ركاكة اللفظ في المروي بحيث يدرك من له إلمام باللغة أن هذا لا ينطبق وما عرف عن النبي من فصاحة وبلاغة وحسن بيان. وقال ابن دقيق العيد في هذا الصدد: «وكثيراً ما يحكمون بذلك (أي بالوضع) باعتبار أمور ترجع إلى المروي وألفاظ الحديث، وحاصله أنها حصلت لهم بكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ هيئة نفسانية وملكة قوية يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظه وما لا يجوز. . . فإن معرفة الوضع من قرينة حال المروي أكثر من قرينة حال الراوي»[3].
ومنها: فساد المعنى، وذلك بأن يكون الحديث مخالفاً لبديهيات العقول من غير أن يمكن تأويله، أو أن يكون مخالفاً للقواعد في الحكم والأخلاق. . أو داعياً إلى الشهوة والمفسدة، أو يكون مخالفاً لقطعيات التاريخ، أو سنة الله في الكون والإنسان. وفي

---

(1) د. صلاح الدين الأدلبي، منهج نقد المتن، المرجع السابق، ص191 ـ 192.

(2) توضيح الأفكار، ج2، ص94، محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، المرجع السابق، ص242.

(3) تدريب الراوي، ص180، المرجع السابق، محمد عجاج الخطيب ص244.

هذا الصدد يقول ابن الجوزي: ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم: أنه موضوع. ومنها: مخالفة الحديث لنص الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي أو ما يناقض السنة مناقضة بيّنة. ومنها: كل حديث يدَّعي تواطؤ الصحابة على كتمان أمر، وعدم نقله كما تذهب الشيعة إلى ذلك في حديث «غدير خم» فهو موضوع. ومنها: كل حديث يخالف الحقائق التاريخية التي جرت في عصر الرسول، أو اقترن بقرائن تثبت بطلانه فهو موضوع مثل حديث وضع الجزية عن أهل خيبر لأن الجزية لم تنزل في ذلك الوقت وإنما نزلت بعد عام تبوك حين وضعها الرسول عن نصارى نجران ويهود اليمن. ومنها: ألاّ يوافق الحديث لمذهب الراوي وهو متعصب مغال في تعصبه. ومنها: ألاّ يخبر الحديث عن أمر وقع بمشهد عظيم ثم ينفرد راو واحد بروايته. ومنها ألاّ يشمل على إفراط في الثواب العظيم على الفعل الصغير، والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير[1].

وقد أضاف الأستاذ محمد الصباغ قاعدة أخرى لنقد متن الحديث وهو عدم مخالفة الحديث لمقصد من مقاصد الشريعة، أو هدف من أهدافها، أو قاعدة من قواعدها، مثل «خيركم بعد المئتين من لا زوجة له ولا ولد». فحفظ النسل مقصد من مقاصد الشريعة لا يمكن أن يخالفه حديث[2].

وإذا كانت جهود المسلمين قد اتجهت إلى نقد الحديث من حيث سنده ومتنه كما بيَّنا، فإن هذه الجهود لم تقف عند هذا الحد ولكنها تعدتها إلى أمور أخرى منها التطرق إلى تحمُّل الحديث وأدائه، والرحلة في طلب الحديث لاستقائه من مصادره الأصلية.

أما بالنسبة إلى موضوع تحمُّل الحديث وصوره فقد تعرض «روبنسون» إليه في مقاله عن «الحديث» في الموسوعة الإسلامية وأوردها كما جاءت على لسان علماء المسلمين وكتبهم دونما نقد أو تمحيص اللهم إلا إشارته إلى أن علماء المسلمين لم يتفقوا على الأهمية النسبية لبعض طرق تحمُّل الحديث وأدائه[3].

---

(1) السباعي، السنة ومكانتها. المرجع السابق، ص250 ـ 251، وقد عدد الأستاذ السباعي خمس عشرة قاعدة لنقد متن الحديث رويناها باختصار وبالاستناد إلى مصادر أخرى أشرنا إليها في إبانها.

(2) محمد الصباغ، الحديث النبوي، مصطلحه، بلاغته، ص327.

(3) ROBSON, «HADITH», E.I.2, p.28.

ونحن نرى أن معرفة طرق تحمُّل الأحاديث وصوره يبين لنا ذلك الاهتمام الكبير الذي أسبغه علماء المسلمين على صحة نقل ورواية الأحاديث النبوية من السلف إلى الخلف. وهو منهج صارم نفهم منه تحرز هؤلاء العلماء وحرصهم على نقل هذه الأحاديث بطريقة علمية خالية من الوضع والتدليس والتزوير. وأنه منهج علمي سلكه المحدثون في تدوين السنة ونقلها، مبينين الشروط الواجب تحققها في كل منها توثيقاً لتلك الطرق، وضبطاً لنقل الخبر، والغريب أن جولدزيهر لم يتعرض لها لأنه لم يجد مطعناً عليها ولم يعتبرها من الطرق التي سلكها المسلمون للدفاع عن الأحاديث الصحيحة ومقاومة الأحاديث الموضوعة إلا فيما يتعلق «بالإجازة» في سياق حديثه عن طلب الحديث.

وطرق تحمُّل الحديث هي نفس طرق أدائه فالشروط والصفات الواجب توافرها في تحمّل الحديث يجب أن تتوافر لدى من يؤديه. وأهم هذه الطرق السماع، الذي هو أن يسمع المتحمِّل من لفظ شيخه سواء أكان تحديثاً منه أم إملاء من حفظه، أو من كتابه، وهو أرفع طرق النقل وأعلاها وأقواها ومن هذه الطريقة جاءت المصطلحات «حدثنا» و«أخبرنا» وهما عبارتان تدلان على معنى واحد كما تدخل في سياقهما عبارات «سمعت»، و«قال لنا» و«ذكر لنا فلان»، ومهما قيل في اختلاف هذه المصطلحات والغرض الذي يقال في كل واحدة فيه فإن معناها واحد ويراد به سماع الحديث من الراوي سواء أكان شفاهاً أو كتابة. ومنها: القراءة على الشيخ، وأكثر المحدثين يسمونها عرضاً، لأن التلميذ يعرض على شيخه ما يقرأه، والقراءة من الكتاب أفضل، لأن العرض به أوثق وآمن. وهي تلي السماع في الدرجة وبعضهم يراها مساوية له. ومنها: الإجازة، وهي عبارة عن إذن الشيخ لتلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته أو بعض منها، ولو لم يسمعها منه، ولم يقرأها عليه. ويعترض ابن حزم على هذه الطريقة في تحمّل الحديث ويراها «بدعة غير جائزة». وتأتي الإجازة في المرتبة بعد السماع والقراءة. ومنها: المناولة، والمقصود بها أن يعطي الشيخ تلميذه كتاباً أو حديثاً، ليقوم بأدائه في روايته، وهي إمّا أن تكون مناولة مقرونة بإجازة أو غير مقرونة بإجازة. ومنها: المكاتبة وهي أن يكتب الشيخ إلى الطالب وهو حاضر أو غائب شيئاً من حديثه بخطه، أو يأمر غيره بأن يكتب له ذلك، وهي إمّا أن تكون مقترنة بالإجازة أو أن تكون غير مقترنة بها. ولا شك أن المكاتبة مع الإجازة أقوى من المكاتبة وحدها، بل يذهب بعضهم إلى ترجيح الكتابة المقرونة بالإجازة حتى على السماع نفسه. ومنها: الإعلام

والمراد به أن يعلم الشيخ تلميذه بأن هذا الحديث أو الكتاب من مروياته، وقد سمعه من فلان أو أخذه من فلان، مقتصراً على هذا الإعلام من غير أن يصرح بإجازته له في روايته عنه. ومنها: الوصية، وهي أن يوصي العالم قبل سفره أو قبل موته بكتاب من مروياته لشخص بروايته عنه، ومنها: الوجادة، وهي أخذ العلم من صحيفة بدون سماع أو إجازة أو مناولة. وهذه الطريقة يراها السلف من أضعف الطرق في تحمُّل الحديث وأدائه، واشترطوا لها أن يكون الراوي ثقة حافظاً لما في الكتاب وأميناً في نقله[1]. وهذا يدل على أن هذه الطريقة وغيرها من الطرق المؤدية إلى رواية الحديث وأدائه خالية من كل وضع وتدليس وتزوير. وهي طريقة علمية تدخل في نطاق الجهود التي بدأها علماء المسلمين في مقاومة الوضع في الأحاديث.

ونحن نعتبر أن الرحلة في طلب الحديث من ضمن المناهج التي سلكها علماء المسلمين للتثبت من صحة الأحاديث الصحيحة والبحث عنها في مظانها. وقد طاف المسلمون بأركان الدنيا الخمسة، وتجشموا الصعاب، وتعدوا العقبات للبحث عن الأحاديث الصحيحة من رواتها الأصليين. وكانت المدينة هي مهد نشأة الحديث فكان العلماء يأتون إليها من كل حدب وصوب، يسمعون الحديث من أهلها، بل كانوا يأتون إليها ليأخذوا منها ما تفرد به رواتها، بل كانوا يذهبون إلى الحج وليس لهم من همة إلا سماع الحديث[2].

وما دمنا في نطاق الدراسات الاستشراقية فقد خص «جولدزيهر» فصلاً كاملاً في كتابه «دراسات محمدية» عن «طلب الحديث». وهو يرى أنه لكي يسمع بنشر حديث معين فإنه يجب على من يبتغي روايته أن يسمعه شخصياً من فم أحد نقلة الحديث المدونين في سلسلة الإسناد. وقد اقتضت الضرورة أن يرتحل طلاب الأحاديث إلى مسافات بعيدة لأخذ الحديث من مصادره الأصلية وهو ما يطلق عليه «طالب الحديث» أو «طالب العلم». وهذه الطريقة ـ يقول جولدزيهر ـ كانت لها نتائجها في تطور الحديث بحيث أسبغت عليه «صفة الوحدة» بصورة عامة. وهو يعطي هنا مثالاً تعسفياً

---

(1) أوردت هذه المعلومات العديد من المصادر، مثل علوم الحديث ومصطلحه والإلماع للقاضي عياض، ومقدمة في المنهج، ومنهج البحث في العلوم الإسلامية للدسوقي، وقد اختصرنا هذه الطرق من هذه الكتب مجتمعة.

(2) سنن الترمذي، ج1 ص196.

دحضناه في مبحث سابق عندما يذكر أن حديث «العمل بالنيات» كان معروفاً في المدينة فقط ثم أصبح بعدئذ مبدأ عاماً مسيطراً في نظرية التشريع الإسلامي[1].

كان العلماء يرتحلون طويلاً لطلب الحديث الذي لا يوجد في مقاطعاتهم، وكانت القواعد الصارمة تقتضي لكي يصبح الحديث صحيحاً وله قيمته الدينية والتشريعية أن يسمع شخصياً ومباشرة من حامله. حتى يتمكن السامع بعدئذ من إذاعته باسمه. ومن هنا على طالب الحديث أن يضع اسمه في سلسلة الإسناد كآخرهم والذي له الشرف في رواية الحديث. ونحن نخالف «جولدزيهر» فيما ذهب إليه من أن طلب الحديث هو أحد مظاهر تطور الحديث، وأنه ساعد على نشر أحاديث يشكّ في صحتها ثم انتشرت بعدئذ كحديث «النيات». ولكننا نرى أن هذه الطريقة ساعدت بالفعل على توثيق الحديث واستخلاص صحيحه من موضوعه. كما ساعدت على انتشار السنة، فكان طالب الحديث يرى راويه شخصياً، ويطلع على سيرته ووضعه الاجتماعي حتى يحظى بالتقدير والاحترام، ويسأل أهل بلده عنه. نعم يستطيع الراوي أن يسمع من رواة الحديث في البلاد التي سافر إليها أحاديث لم يسمعها من علماء بلده، ولكن هذه الطريقة الصحيحة لا يفهم منها ـ كما ذهب جولدزيهر ـ أنها وسيلة من وسائل تطور الحديث، وأنها قد تؤدي إلى وضع أحاديث جديدة.

يعترف جولدزيهر صراحة بأهمية رواية الحديث من المروي عنه شخصياً ومباشرة حتى يصبح الرواة من حملة الحديث أيضاً. وهذا الإقرار يدل على التثبت من المروي عنه ويدل بالتالي على التأكد والتحقق من صحة الحديث المروي. وهكذا كانت هذه الرحلات الشاقة والطويلة لطلب الحديث وسماعه من أفواه رواته. فهذا أحمد بن موسى الجوالقي (ت 306هـ) من الأهواز كان يرتحل كل مرة من عبدان إلى البصرة لسماع أحاديث هناك وقد كرر الرحلة ثماني عشرة مرة لهذا الغرض. وقد وردت أحاديث تشجع على العلم والحصول عليه والرحلة من أجله إلى أقصى المعمورة ولو كان بالصين. وهذا الصحابي أبو الدرداء يقول «لَو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها علي إلا في برك الغماد لرحلت إليه»[2].

(1) Goldziher, E.T.I op. cit, p.215.

(2) ياقوت، معجم البلدان، ج1، ص590، ويعلق جولدزيهر على هذه الرواية بأنها قيلت بأخرة وليس في الوقت الذي ادعى روايتها عن أبي الدرداء. ولكنه لم يورد حجته في ذلك، انظر كتابه المنوه عنه، ص219.

ويشهد «جولدزيهر» لهؤلاء العلماء الذين يجوبون الأقاليم الإسلامية من شرقها إلى غربها لطلب الحديث بالصدق والحجة وأنهم فعلاً يستحقون لقب «طوّاف الأقاليم» ويرى أن بعض هؤلاء الجوّالين قد طوفوا بالشرق والغرب مراراً وهم ـ في نظره ـ ليسوا مبعدين ولا مغالبين[1].

ويرى «جولدزيهر» أنه من نتيجة الرحلات في طلب الحديث تمهيدها لطبع الحديث بطابع مشترك تتماثل فيه النصوص والتشريعات، وإن كانت أصول روايتها مختلفة المصادر حين تفرد بها أول الأمر إقليم واحد لم يشركه أحد. وكان أقل ما يفترض في هذا التفرد الإقليمي اختلاف العبادات باختلاف الرواة في الأقاليم. ولكن هذه الروايات المتباينة أخذت في التقارب شيئاً فشيئاً حتى أمكن صهرها في قالب واحد. ولم يقف أثر هذه الرحلات عند حد التشابه بين النصوص، أو التوحيد بينها، بل تعداه إلى وحدة التشريع ووحدة الاعتقاد.

ويورد «جولدزيهر» حديث «النيات» كمثال على وحدة الحديث الناجمة عن طلبه من قِبَل رواته، ويراه من الأحاديث الأخلاقية الهامة وقد بدأ به مصنفو الأحاديث كتبهم. ويرى أنه كان معروفاً بالمدينة فقط ولكنه انتشر في المقاطعات الإسلامية الأخرى نتيجة الرحلة في طلب الحديث التي أدت إلى توحيد نصّه ونقله من طابعه الإقليمي الأصلي إلى الطابع العام المشترك، ولذلك تشابهت الروايات المماثلة في الكتب الصحيحة حول الموضوع الواحد[2].

وكما أدت الرحلات في طلب الحديث إلى توحيده، وتوحيد التشريع الإسلامي فإنها أدت بالتالي إلى التشدد في الأسانيد، لمعرفة كل رجل ورد اسمه في سلسلة الإسناد. فهذا البخاري قد استمع إلى أكثر من ألف شيخ وعليه أن يتحقق من صدقهم وعدالتهم وضبطهم لأن معرفة الرجال نصف العلم. ولم يقتصر الأمر على الرحلة في طلب الحديث لجمعه ووضعه في الكتب، ولكن الأمر يقتضي الطالب الذهاب إلى الرواة لسماع الحديث منهم مباشرة. ويرى «جولدزيهر» بعض المبالغة التي قد تحف أخبار الرحالين ومنها ما قيل في أبي عبد الله بن منده، (ت395هـ) أنه «ختام الرحالين»

---

(1) Goldziher, op. cit, p.220.

(2) Ibid, p.222.

لأنه لما رجع من رحلته الطويلة كانت كتبه ـ كما قيل ـ حمل أربعين بعيراً[1].

ويتحدث «جولدزيهر» عن الرحلة للمتاجرة بالحديث ذلك أن هذه الرحلات كانت في بداية أمرها للمعرفة والعلم والتحقق من وجود أحاديث يحملها رواة منتشرون في أصقاع متفرقة بعيدة، ولكن ما لبثت هذه الرحلات أن اتخذت طابعاً تجارياً. ويورد «جولدزيهر» أمثلة عديدة على ذلك جميعها مستقاة من الكتب العربية القديمة. ولكن العلماء تصدوا إلى هؤلاء المتاجرين بالحديث، وينصحون طلبة العلم قائلين «عَلّمْ مجاناً كما عُلِّمْتَ مجاناً. ويستندون في ذلك إلى الكتب السماوية التي تنص على أن التعليم مجاناً. كما يستندون إلى أحاديث نبوية تحثُّ على التعلم المجاني فهذا عبادة بن الصامت علّم أناساً من أهل الصُّفَّة الكتاب والقرآن، فأهدى إليه رجل منهم قوساً رمزاً للشكر والعرفان بالجميل. فاستفتى عبادة النبي عن هذه الهدية فيفتيه الرسول قائلاً: «إن كنت تحب أن تطوَّق طوقاً من نار فاقبلها»[2].

ويذكر «جولدزيهر» أنه بعد انقضاء الأيام وتوالي الأزمنة وتعاقب الأجيال تتحول تلك الرحلات العلمية الجادة إلى رياضة يُطلَب فيها بُعْدُ الصيت، والبروز في سلسلة الإسناد. وقد كثرت هذه الرحلات ـ الرياضية ـ في القرن الهجري الثالث. وانتهت إلى أسوأ النتائج في القرن الخامس الهجري مما أدى بالعلماء الأتقياء إلى معارضتها والتنديد بالقائمين بها. وأشهر من قام بذلك أبو بكر بن أحمد المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463هـ) الذي ذكر في مقدمة كتابه «الكفاية في علم الرواية» تلك الحالة السيئة التي كان عليها رواة الحديث والطالبون له فيقول «بل قنعوا من الحديث باسمه، واقتصروا على كتبه في المصحف ورسمه. فهم أغمار، وحملة أسفار»[3]. وينقل «جولدزيهر» صفحة كاملة من مقدمة كتاب «الكفاية في علم الرواية» وهي تبين باختصار حال هؤلاء الناس الذين يتجشمون الصعاب، ويبذلون الأنفس والأموال طلباً لما علا من الإسناد، ولا يريدون شيئاً سواه، فيحملون عمن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته، ويروون عمن لا يعرفون صحة حديثه، ولا يفرقون بين السماع والإجازة، ولا بين المسند والمرسل، والمقطوع والمتصل. . . الخ[4].

---

(1) Ibid, p.223.

(2) Ibid, pp: 224-225.

(3) Golaziher, op. cit, p.227.

(4) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية ص 3 ـ 4 ذكره جولدزيهر في كتابه ص 227.

كما أورد «جولدزيهر» مقالة الغزالي حول هؤلاء الناس الذين يذهبون في رحلات طويلة لغرض طلب الحديث وهي لا تخرج عن فحوى مقالة الخطيب البغدادي مستشهداً بها على الحالة السيئة التي وصل إليها الحديث من جراء تصرفات هؤلاء النقلة الذين لا يعرفون كيف ينقلون ولا يتحرون الدقة فيما يأخذون وممن يأخذون.

وبعد أن يستعرض «جولدزيهر» تطور الحديث في القرن الخامس الهجري، يشير إلى إنشاء أول مدرسة لعلم الحديث، «دار الحديث» التي أسسها «نور الدين محمد بن أبي سعيد الزنجي» (ت 569) المعروفة «بالمدرسة النورية» وقد تخصصت في تدريس علم الحديث. ويحذو حذوه بمصر الأمير الأيوبي الملك الكامل «نصر الدين» فينشئ عام 622هـ دار الحديث بالقاهرة. وبعد استعراضه لمثل هذه المؤسسات العلمية ينقل إلى الحديث عن «الإجازة» كطريق من طرق تحمُّل الحديث والتي يراها قد حلّت محل الرحلة في طلب الحديث، بحيث يستطيع الطالب بموجبها تلقي الحديث عن شيخه دونما حاجة إلى البقاء معه مدة طويلة، ثم يجيز الشيخ تلميذه برواية مسموعاته أو مؤلفاته. ولو لم يسمعها منه أو يقرأها عليه.

ويرى «جولدزيهر» أن الإجازة قد انتشرت بكثرة بداية من القرن الخامس الهجري وضاهت «السماع» في قوتها وعلوها. وأنه منذ هذا التاريخ أصبح معظم فقهاء وعلماء المسلمين الكبار من الذين يمنحون الإجازة ويؤدونها. مثل القاضي عياض (ت 544) الذي تلقى الإجازة عن كتاب «أبي بكر الطرطوشي» المسمى بـ «سراج الملك» وأبي طاهر السلافي الذي كتب صحفاً كثيرة للزمخشري المقيم بمكة للحصول منه على «إجازة» لإذاعة كتبه وروايتها. وغيرهم كثيرون[1].

وأخيراً يقرر جولدزيهر أن الإجازة لا تمنح لتحمُّل الأحاديث وأدائها فحسب ولكنها تعطى كذلك للمؤلفات الأدبية سواء أكانت متعلقة بالعلوم الدينية أم الدنيوية، وتتبع نفس المناهج المتبعة في تحمل الأحاديث ولكن يطلق عليها «الوجادة»[2]. ولكننا رأينا آنفاً أن الوجادة هي إحدى طرق تحمل الحديث الصحيحة، ولا تقتصر على الكتب الأدبية أو اللغوية فحسب. خاصة أن جميع ما ننقله من كُتب الحديث الصحيحة

(1) Goldziher, op, cit, p.236.

(2) Ibid, p.237.

هو ضرب من ضروب الوجادة لأن حفاظ الحديث عن طريق التلقين والسماع أصبحوا نادرين جداً في أيام الناس هذه، خاصة بعد أن أصبحت الكتب واسعة الانتشار بفضل تطور الطباعة الحديثة.

فإذا كانت الأحاديث قد تطورت من حيث توثيقها وفحصها وتدقيقها على النحو الذي أتينا على ذكره في المباحث السابقة، فإن الأمر يقتضي منا أخيراً التعرض إلى تدوين الحديث باعتباره التطور النهائي الذي وصل إليه عبر سلسلة من المعايير استخدمت جميعاً للتمييز بين الصحيح والموضوع فكيف تم تدوين الحديث؟ وفي أي عصر بدأ؟ وما مميزاته في هذه المرحلة؟ هذا ما سنعالجه في المبحث المقبل.

المبحث السادس

المستشرقون وتدوين الحديث

كان التدريس معروفاً لدى العرب قبل الإسلام، لوجود العديد من النصوص العربية منقوشة على الأحجار وإن كانت قد كتبت بلهجات عربية متنوعة تختلف عن لغة القرآن. وأهم النصوص العربية القريبة من لغة القرآن هما نصّ «النّمارة»، ونص «حرّان» المدون عام 568م[1].

اختلف العلماء حول وجود مدونات عربية للنثر والشعر، فبعضهم يرى وجودها في ما يتعلق بالنثر وينفي وجودها في الشعر. وبعضهم الآخر يرى تدوينها جميعاً، والسبب في عدم عثورنا عليها يرجع إلى أنها مكتوبة على مواد قابلة للتلف، مثل الجلود والخشب والعظام، ولذلك فهي قابلة للزوال والتآكل خاصة مع عدم توافر وسائل الحفظ السليمة.

وذهب بعض المستشرقين إلى عدم وجود مدونات للأدب العربي قبل الإسلام سواء أكان شعراً أم نثراً، لأن الأمر لو كان خلاف ذلك لما خفي ذكرها ولتحدث بها الركبان. وأنه لو كان عرب الجاهلية قد زاولوا الكتابة والتأليف لما ورد الشعر وبعض الحكم والأمثال رواية ولم يرد كتابة. ولو كان التدوين متداولاً بينهم لسار على هديهم من جاء بعدهم في الإسلام، ولكن ليس هناك من ذكر اسم مدوّن من مدونات الجاهلية

---

(1) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص189.

وبالتالي فلا يمكن لأحد الجزم على وجود تدوين عند الجاهليين[1].

لكن جميع الشواهد تدل على معرفة العرب قبل الإسلام للكتابة كوجود الكتابات المنقوشة على الأحجار في شمال الجزيرة العربية، وتلك المنقوشة على ألواح الطين والأحجار في جنوب الجزيرة العربية. وتوافر مصطلحات الكتاب ووسائلها لديهم، وتأكيد أن بعضاً منهم مثل عدي بن زيد العبادي كان حاذقاً في الكتابة بالعربية والفارسية. ووجود الكتاتيب المستخدمة لتعليم القراءة والكتابة وقد تخرج فيها العديد من أهل مكة ممن اشتهروا إبان الدعوة الإسلامية كأبي سفيان، وبشر بن عبد الملك السكوني، وأبي قيس بن عبد مناف بن زهرة وغيرهم، وقد استقدم أبو جفينة إلى المدينة ليعلم الكتابة[2].

ومع ذلك لا يذهب بنا الظن إلى أن الكتابة كانت منتشرة في جميع الأوساط العربية ولكنها كانت محصورة العدد ومقتصرة على بعض سراة القوم من التجار الذين تضطرهم طبيعة أعمالهم التجارية إلى الإلمام بالقراءة والكتابة. ولكنهم لم يكونوا فقط بضعة عشر رجلاً ممن يعرف القراءة فقط ـ كما ذكر في بعض المصادر[3] ـ بل كانوا حتماً يزيدون على ذلك بكثير.

وبعد ظهور الإسلام انتشرت الكتابة نظراً لحث الإسلام على العلم والتعلّم. واقتضت تطورات الدعوة الإسلامية زيادة كتبة الوحي عن الرسول الذين استخدمهم لتدوين القرآن وكتابة بعض معاهداته ومراسلاته للملوك والأمراء المجاورين له. ثم اتسع نطاق الكتابة وكثر من يزاولها بعد الهجرة، والفتوحات الكبرى وازدياد الحركة العلمية التي شملت جميع ميادين الحياة حتى أصبحت بذلك الخصب والثراء المعروفين لدينا إلى الآن.

تعرضنا في مباحث سابقة إلى كيفية تدوين القرآن وجمعه ورسمه واهتمام المسلمين به نظراً لمتطلبات الظروف ومواجهة الأحوال المستجدة. واستقر في أذهان الكثير من الباحثين أن عدم تدوين السنة يرجع إلى نقص في أدوات الكتابة وندرة في الكتابة. وأن الرسول قد نهى عن كتابة الحديث حتى لا يختلط بالقرآن. وهذه الأسباب

---

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين ص294 وما بعدها.
(2) الطبري، تاريخ، المرجع السابق، ج5، ص42.
(3) طبقات ابن سعد، قسم 2، ج3، ص83.

لا نراها وجيهة فيما سطرت من أجلها لأن كلَّ هذه الاعتبارات ليست مقبولة من الناحية الواقعية أو التاريخية.

ونحن نرى ـ مع آخرين ـ أن تدوين السنة بدأ في عصر مبكر من عصور الدعوة الإسلامية. ولا يمكن الركون إلى تلك الأحاديث التي استشهد بها منكرو تدوين السنة في عصر مبكر لأنها تتناقض والمبادئ العامة التي ينادي بها الإسلام في نشر العلم والمعرفة والثقافة ناهيك بالسنة التي تعتبر المصدر التشريعي الثاني، فلا يعقل أن ينهى الرسول عن كتابتها، ولكن ربما يفهم من تلك الأحاديث أن النهي عن الكتابة الوارد فيها كان من باب الاحتياط والتحرز حتى لا يختلط القرآن بالحديث في صحيفة واحدة.

ونحن نستعرض عليك تلك الأحاديث الناهية عن الكتابة، وتلك الأحاديث التي تسمح بها لكي تُجريَ منهج المطابقة والمقابلة بينهما وتتضح لك الحقيقة من الخيال. قال رسول الله: «**لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج**»[1]. وقال أبو سعيد الخدري: «جهدنا بالنبي ﷺ أن يأذن لنا في الكتابة فأبى»[2]. وحدّث أبو هريرة قائلاً: «خرج علينا رسول الله ونحن نكتب الأحاديث فقال: **ما هذا الذي تكتبون؟** قلنا: أحاديث نسمعها منك. قال: **كتاب غير كتاب الله. أتدرون؟ ما أضلَّ الأمم قبلكم إلا بما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله تعالى**»[3].

ومما روي من الآثار في الخصوص أن عائشة قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله فكانت خمسمئة حديث فبات يتقلب قالت: فغمّني كثيراً فقلت يتقلب لشكوى أو لشيء بلغه، فلمّا أصبح قال: أي بنيّة، هلمي الأحاديث التي عندك. فجئته بها فأحرقها وقال: خشيت أن أموت وهي عندك فيكون فيها أحاديث عن رجل ائتمنته ووثقت به ولم يكن كما حدثني، فأكون قد تقلدت ذلك»[4]. وهناك آثار كثيرة نسبت إلى عمر وزيد بن ثابت تفيد منع تدوين الحديث.

ولكن في مقابل الأحاديث الناهية عن الكتابة هناك أحاديث تبيح ذلك مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي أخبر كيف كان يكتب كل شيء يتفوه به الرسول

(1) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقاق، باب التثبت من الحديث ص2298.
(2) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص32 ـ 33.
(3) المرجع السابق، ص34.
(4) محمود أبو رية، المرجع السابق، ص23 وذكر مصادره تذكرة الحفاظ، وجمع الجوامع، والبغدادي في تقييد العلم، ولم يذكر الصفحات والطبعات.

فنهاه بعض الصحابة عن ذلك لأن النبي بشر يتكلم في الغضب والرضا، ولما ذكر ذلك للرسول أومى بإصبعه إلى فيه وقال: «**اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلاّ حق**»[1]. ولعلنا نورد لك حديث أبي هريرة القائل: إنه ما من أحد أكثر حديثاً عن الرسول منه إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب وكان هو لا يكتب[2]. وقَابِلْ قوله هذا بذلك الحديث الذي رواه عن الرسول والذي ينهى عن كتابة الأحاديث حتى يتبين لك هذا التضارب بين القائلين بالنهي عن الكتابة وبين المبيحين لها. وهذه قصة كادت تكون روايتها متواترة من قدوم رجل من اليمن وطلبه من بعض الصحابة أن يكتبوا له خطبة النبي بعد الفتح فلمّا استأذنوا الرسول في ذلك قال «**اكتبوا لأبي شاه**»[3].

وقد ثبت عن الرسول أنه كتب كتباً في الصدقة، وأبرم معاهدات مكتوبة مع أهل مكة واليهود، وأرسل مكاتيب إلى الملوك والأمراء المجاورين له. وكل ذلك يؤدي إلى ترجيح إباحة الكتابة على النهي عنها.

ولكننا لا نكتفي بما ذكرناه باقتضاب عن ترجيح الإباحة على النهي دون تحليل سائغ. فهذه الأحاديث المتعارضة لا يمكن تفسيرها إلا خشية الرسول في بداية الأمر من اختلاط الحديث بالقرآن وكان الناس حديثي العهد بالكتابة وبالقرآن. وربما يكون من نتيجة هذا الاختلاط ضياع القرآن والتضارب في صحته فيلحقه التحريف مثلما لحق بالكتب المقدسة الأخرى. فلما اتسعت الكتابة، ولم يعد يخشى على القرآن من الخلط بالحديث سمح بكتابته. ثم إن الرسول قد وثق ببعض الكتّاب الحاذقين وطلب منهم الاستمرار في تدوين الحديث مثل عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يعلم أنهم لا يخلطون بين القرآن والحديث. أما حديث أبي هريرة ـ الآنف بيانه والداعي إلى النهي عن الكتابة ـ وتعارض مع ما روي عنه من أن ابن عمرو كتب وهو لم يكتب، فإنه يدل على أمر واحد وهو عدم صحة الحديث المروي منه عن الرسول بالنهي عن الكتابة. إذ لو كان ذلك الحديث صحيحاً لما أشاد بابن عمرو الذي كتب الحديث. ولكان ندد به وشنّع عليه حالة كونه قد خالف الرسول فيما نهى عنه.

أما الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدْري حول النهي عن الكتابة فقد قال عنه

(1) سنن الدارمي، ج1، ص 125.
(2) البخاري، ج1 ص38.
(3) الخطيب البغدادي، تقييد العلم. المرجع السابق، ص89.

أهل العلم: إنه حديث موقوف عليه فلا يصلح للاحتجاج به. وروي هذا الرأي عن البخاري وغيره[1].

وهناك من ذهب إلى أن الأحاديث المبيحة لكتابة الحديث نسخت الأحاديث الناهية عنه. خاصة عندما كثر عدد المسلمين، وانتشرت الكتابة بينهم، وأصبح التميز واضحاً بين القرآن والحديث، وقد قال الرامهرمزي: إن حديث أبي سعيد أحسب أنه كان محفوظاً في أول الهجرة، وحين كان لا يؤمَنُ الاشتغال به عن القرآن[2]. وقد ذهب إلى هذا الرأي كل من ابن قتيبة والأستاذ أحمد محمد شاكر وغيرهم. وهو رأي جيد صالح لإزالة التعارض بين الأحاديث التي أوردناها لك.

أما ما روي عن أبي بكر وغيره من الآثار الدالة على النهي عن الكتابة فإنها لا تستقيم والمنطق السليم. وآية ذلك أن أبا بكر لا يمكن أن يجمع هذا القدر من الأحاديث وهو يعلم سلفاً أن الرسول قد نهى عن تدوينها، ثم يعمد إلى إحراقها قبل وفاته خوفاً من التحريف على الرسول. وأن عمر بن الخطاب قد استخار الله في كتابة الأحاديث ثم عدل عنها لرأي رآه. ولو كان النهي عنها ظاهراً لما فكر أصلاً ولا استخار الله في كتابتها.

ونحن نرى أنه ليس هناك سبب واحد مقنع يحمل الرسول على النهي عن كتابة أحاديثه وهو يعلم علم اليقين أن ما يصدر عنه عبارة عن وحي يوحى إليه به. وأنه من مصادر التشريع الإسلامي. ولكنه ربما خشي الخلط في بداية الأمر بينها وبين القرآن فتحفّظ على الكتابة ثم أباحها بعد أن زالت الأسباب المانعة لها، ثم يتضح لنا خشيته إذا علمنا أن هذا النهي قد انصب على عدم كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة. وقد ذكر هذا صراحة الخطابي في «معالم السنن» عندما قال: «وقد قيل: إنه إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط به، ويشتبه على القارئ، فأما أن يكون نفس الكتاب محظوراً، وتقييد العلم «الحديث» منهياً عنه فلا»[3].

---

(1) محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، المرجع السابق، ص306. وقد رفض الخطيب عدم الاحتجاج بحديث أبي سعيد الخدري لأنه موقوف عليه، واحتج بصحته حالة كونه ثابتاً عند مسلم. وهذا رأي غير مقنع، فليس كل حديث ثابت عند مسلم صحيحاً.

(2) المرجع السابق، ص307.

(3) الخطابي، معالم السنن، ج4، ص184.

هناك دليل آخر يسندنا فيما ذهبنا إليه وهو أنه عندما نزل أكثر الوحي وحفظه كثيرون، ودونه كتاب الوحي، واستقر في صدور الأمة وحفاظها، وأمن من اختلاطه بسواه أمر رسول الله بكتابة الحديث عندما قال «**قيدوا العلم بالكتاب**»(1).

ولعل أكبر دليل على إباحة كتابة الحديث وجود تلك الصحف المكتوبة في عهد النبي، خاصة ما كتب في سنوات عمره الأخيرة بعد أن أذن لكل راغب في الكتابة والقادر عليها أن يفعل ذلك.

فهذا الترمذي يروي أن سعد بن عبادة كان يملك صحيفة تحتوي على مجموعة من أحاديث الرسول وسننه(2). وهذا سمرة بن جندب جمع أحاديث كثيرة في نسخة كبيرة ورثها ابنه سليمان ورواها عنه(3). وهذا جابر بن عبد الله يمتلك صحيفة تحتوي على مناسك الحج وربما احتوت خطبة الوداع وأشاد بهذه الصحيفة من جاء بعده من تلاميذه كابن دعامة السدوسي وسليمان بن قيس اليشكري(4). وهذه صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص والتي أطلق عليها «الصحيفة الصادقة» وقد اشتملت على ألف حديث كما يقول ابن الأثير. وقد حفظ مسند الإمام أحمد محتواها(5) حتى قيل عنها: إنها أصدق وثيقة تاريخية تثبت كتابة الحديث في عهد الرسول(6). وأخيراً فهذه صحيفة أبي هريرة جمعت العديد من الأحاديث وقد رواها عنه تلميذه التابعي همام بن منبه ثم نسبت إليه فقيل «صحيفة همام». ولهذه الصحيفة أهمية خاصة لأنها وصلت إلينا سالمة كما رواها ودوّنها «همام» عن أبي هريرة وقد أطلق عليها حاجي خليفة في كشف الظنون «الصحيفة الصحيحة»(7) وقد وردت هذه الصحيفة بتمامها في مسند ابن

---

(1) أ ـ ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج1، ص72.
ب ـ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص69.
ج ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص150.

(2) سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب اليمين مع الشاهد، رواه صبحي الصالح، المرجع السابق، ص24.

(3) د. صبحي الصالح، علوم الحديث، المرجع السابق، ص25.

(4) المرجع السابق، ص26.

(5) مسند ابن حنبل، ج2، ص158 ـ 226.

(6) د. صبحي الصالح، المرجع السابق، ص27.

(7) المرجع السابق، ص32.

حنبل، وروى البخاري العديد من الأحاديث الواردة فيها، وتحتوي هذه الصحيفة على 138 حديثاً[1].

ونحن قد أطلنا عليك في تقديم الأدلة التي ترجح كتابة الحديث منذ عصر النبي وقبل وفاته. واستمرار تدوينه في عهد الصحابة والتابعين بدليل وجود هذه الصحف التي كتبت فيها العشرات منها، وكان غرضنا من ذلك نفي كل شبهة عن عدم تدوين الحديث حتى لا يقال إن معظمه منحول موضوع. ولكي نثبت بالدليل اليقيني أن معظم الأحاديث الشارحة للقرآن والمبينة لأحكامه والمحتوية على مبادئه العامة قد كتبت ودُونت ومُحصت قبل عصر عمر بن عبد العزيز الذي أصبح في عهده تدوين السنة رسمياً. وعلينا بعد هذه المقدمة الطويلة العودة إلى موضوعنا الأساسي والمتعلق برأي المستشرقين حول تدوين السنة النبوية، فما أقوالهم يا ترى؟.

تحدث «جولدزيهر» عن «تدوين الحديث» في المجلد الثاني من كتابه «دراسات محمدية» وقال في الفصل الأول منه: «إن اختيار كلمة المتن لوصف نص حديث ما يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة.. ويمكن أن يعد هذا دحضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته، وإنما نقل في طوره روايات شفهية فقط. وأنه يمكن الافتراض بأن تدوين الحديث كان من طرق حفظه المبكرة، وأن النفور من تدوينه كان ببساطة نتيجة لاعتبارات متأخرة[2].

ويقول «جولدزيهر» ليس هناك ما يتعارض وتلك الفرضية القائلة: إن الصحابة وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وتقريراته من النسيان وذلك بتسجيلها وتدوينها[3].

ويلقي «جولدزيهر» بظلال من الشك حول الوجود الحقيقي للصحف التي دوّن فيها الحديث بعد أن يقر بوجودها، ويرفض صحيفة أسماء بنت عميس ـ التي قيل عنها: إنها جمعت العديد من الأحاديث ـ بحجة ورودها على لسان أحد مؤرخي الشيعة «اليعقوبي» لأنها كانت دوماً من المحيطات بفاطمة. ومن ثم فإنها تعتبر مصدراً

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) Goldziher; E.T.I. op. cit, p.9.

(3) Ibid, p.10.

ممتازاً لمعرفة الحديث، وذاع من خلالها العديد من الأخبار التي روتها للناس كخبر معجزة انشقاق القمر[1].

ثم يشير «جولدزيهر» إلى صحيفة سعد بن عبادة، وصحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة سمرة بن جندب، وصحيفة جابر بن عبد الله وقال عنها: إن قتادة العراقي قد أذاع أحاديثها[2].

نستنتج من قول «جولدزيهر» الآنف ذكره شكه في صحة هذه الصحف، ورفض ما ورد فيها من أحاديث، ونفي احتوائها على أحاديث مكتوبة منذ القرن الهجري الأول حتى يقال: إن معظم هذه الأحاديث موضوعة ولم تكن موثقة بالكتابة.

ولكن «جولدزيهر» يخصص فصلاً كاملاً عن «كتابة الحديث» في كتابه الآنف ذكره. ويستهله قائلاً: «إنه من الخطأ الاعتقاد بأن الرسول أمر بتدوين القرآن ومنع تدوين السنة لتنقل شفاهاً. وهذا الخطأ والغلط لا يصمدان أمام الفحص الدقيق لنظام الحديث»[3].

ويؤكد جولدزيهر أن هذا المفهوم الخاطئ (عدم تدوين الحديث مبكراً) تسانده بعض الآراء الإسلامية التي تخالف الحقائق الواقعية غير المجهولة لديها، ولكنها اعتنقت هذا المفهوم لمنافع فقهية صرفة. وهكذا نزعت مدارس الرأي القديمة إلى النهي عن كتابة الحديث وإثبات عدم تقييد العلم تمهيداً لإنكار صحته وإنكار الاحتجاج به. إلا أن هذا الاتجاه لم يكن واسع الانتشار. ولولا ذلك ما نقل المسلمون منذ زمن مبكر أخباراً عن أن الرسول كتب بيده بعض القواعد القانونية غير القرآنية، وأن تدوين الأحاديث كان أمراً معمولاً به في حياة الرسول، وقد بدأ الصحابة هذا العمل حال حياته، وهذا أبو هريرة يقول في هذا الصدد: «ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب»[4].

إن هذه الأخبار ترينا كيف أن أهل الحديث لا يرفضون الرأي القائل: إن تدوين الحديث قد بدأ منذ زمن مبكر، وإن عملية التدوين المبكرة لا يمكن إنكارها

(1) Ibid, p.10.
(2) Ibid, p.11.
(3) Ibid, p.241.
(4) Ibid, p.242.

والخارجة عن نطاق الفحص والتدقيق لا اعتراض عليها لأنها أصبحت واقعاً عملياً صحيحاً في نهاية القرن الأول الهجري. ورأينا في مناسبة سابقة أن تدوين الحديث في الكراريس منذ عهد الزهري كان أمراً طبيعياً. ويقول جولدزيهر: إننا عندما نتحدث عن الكتب في تلك العصور القديمة فإننا لا نعني بها الكتب بالمعنى الأدبي للكلمة. ولكننا نعني بها مجموعة الملاحظات والمدونات وقصاصات الأوراق التي تحتوي على الأحاديث وأقوال التقاة المسجلة كتابة للاستعمال الشخصي. وبدلاً من أن يسمع الراوي نفسه الحديث أو يقرأه في تلك الصحف فإن العادة قد جرت بقيامه بنسخ ما احتوته تلك الكراريس من معلومات بحيث يشكل محتواها مادة حديثية لها قيمتها العلمية[1]. ومن هذه الكتب ما جمعه عبد الله بن لهيعة (ت 174هـ)، وكان ضياعها في حريق أتى عليها مصدر مرارة كبيرة للإخباريين المسلمين. وبعد هذه الكارثة لم تعد تستند أخبار ابن لهيعة إلى قواعد مكتوبة وبالتالي فإنها لم تعد بمثل تلك الدرجة من الأصالة التي كانت تمثلها تلك الكتب قبل ضياعها[2]. وهذا الإمام مالك يستخدم نصوصاً مكتوبة عندما يعلّم مريديه، فكان السامع يقرأ النصوص والإمام مالك يصححها ويفسرها ويشرحها. وبمضي الوقت أصبح تعبير «يدون كلامه» معادلاً لـ «ناقل جدير بالثقة»[3].

ومما لا شك فيه أن تدوين الحديث أصبح أمراً واقعاً وعاماً إلا أنه لم يخل من معارضة، لأن الخلاف النظري بين الرأيين المتعارضين حول النهي عن كتابة الحديث أو السماح به قد امتد إلى أحقاب طويلة لاحقة. ولا يزال إلى الآن ـ وحتى بعد انتشار الطباعة الحديثة ـ من يميل إلى حفظ الحديث شفاهاً ونقله بنفس الطريقة. واستخدم كل فريق الأحاديث النبوية لتعزيز وجهة نظره، وقد تعرّضنا في مقدمة هذا المبحث إلى الأحاديث التي تعارض الكتابة وإلى تلك التي تبيحها ولم يقتصر الأمر على استخدام الأحاديث لتعزيز كل فريق لوجهة نظره، ولكنهما استخدما الحكم والأمثال كذلك. فهؤلاء أنصار الكتابة ينشرون في الآفاق مقولات تغلّب الكتابة على النقل شفاهة مثل «كل علم ليس في القرطاس ضائع» و«ما يحفظ مر وما كتب قر». واستخدم الشعر أيضاً

(1) Ibid, p.243.
(2) Ibid, p.243.
(3) Ibid, p.244.

في الدفاع عن هذا الرأي وبالغ أصحاب الحديث في تقدير الكتابة وأثرها في حفظ النصوص، وينسبون إلى المحدث الشعبي قوله: «نعم المحدث الدفتر». وهذا الإمام أحمد بن حنبل يقول: «لا تذاع الأحاديث إلا بنص كتابي، فالكتاب أحفظ شيء»(1).

وفي مواجهة رأي أصحاب الحديث ينبري أهل الرأي إلى تقديم الأدلة والبراهين التي تحث على نقل الأحاديث وإذاعتها شفاهاً. فهذا الشعبي الذي يمثل وجهة نظر أهل الحديث في تدوين النصوص تستخدمه مدرسة الرأي المضادة للتدوين لتعزيز وجهة نظرها ورويت عنه أنه قد سمع من فم الخليفة عبد الملك حديثاً فطلب منه الإذن بقيده. فأجابه الخليفة قائلاً: «نحن معاشر الخلفاء لا نستكتب أحداً شيئاً»(2).

ونجد في كتب التاريخ وفي مختلف العصور الإسلامية الكثير من العلماء من يدعو إلى حفظ الحديث، والاعتماد على الذاكرة في نقله وروايته والتنديد بكتابته، والدعوة إلى عدم الاعتماد على التدوين في الحفظ والنقل. ويذهب بعضهم في المبالغة حَدًّا يسند فيه إلى قاضي الموصل أبي بكر محمد بن عمر التميمي (ت 355هـ) من أنه كان يحفظ على ظهر قلب 200 ألف حديث. وكان العلماء يطلبون من رواة الحديث أن ينقلوه بحرفه لا بمعناه. ولكن بمرور الزمان وتتالي الحوادث أصبح أداء الحديث لفظاً من الأمور الصعبة فأجاز العلماء روايته بالمعنى(3).

ونحن بعد أن استعرضنا عليك آراء «جولدزيهر» حول كتابة الحديث وتدوينه، فإننا نود أن نرد على بعض شبهاته على النحو التالي:

يقرر «جولدزيهر» منذ البداية أن المسلمين قد بدأوا في تدوين الحديث منذ عصر مبكر، ويورد العديد من الصحف القديمة التي قيل: إن أصحابها قد سجلوا فيها أحاديث مرفوعة إلى الرسول. ولكنه يعود ويشكك في قيمتها بحجة عدم وجودها إلى الآن بحيث يستحيل على الباحث التحقق من صحتها. ولكن الثابت أن معظم هذه الصحف ـ وقد ضاع أصلها ـ قد نقلت بكاملها أو أجزاء منها فمن ذلك صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص حُفظت في مسند الإمام أحمد. وإن صحيفة أبي هريرة

---

(1) Ibid, p.247.

(2) ياقوت المستعصمي، أسرار الحكمة، استامبول، 1300، ص91 ذكره جولدزيهر في كتابه المنوه عنه، ص248، هامش رقم (1).

(3) Goldziher; E.T.I. op, cit, p.249.

لهمام بن منبه وصلت إلينا سالمة، وقد عثر عليها الدكتور محمد حميد الله في مخطوطتين متماثلتين في دمشق وبرلين، ثم إنها موجودة بكاملها في مسند أحمد، وكثيراً من أحاديثها مروي في صحيح البخاري في أبواب مختلفة. ومع ذلك فإن «جولدزيهر» يشكك في صحة وجود هذه الصحف بحيث لا يجزم بنفيها أو إثباتها ويقول عنها: إنه ليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة الحديث[1].

يرجع «جولدزيهر» كتابة الأحاديث إلى زمن مبكر. ويستشهد في ذلك بأن التي قيلت: إن الرسول كتب بخط يده بعض القواعد القانونية غير القرآنية. وبالرغم من حرص «جولدزيهر» على الإشارة إلى مصادره في كل مادة ينقلها أو يستشهد بها، فإنه لم يفعل ذلك عندما نقل أن الرسول قد كتب بخط يده بعض القواعد القانونية، وهو أمر يطلبه ويحتمه المنهج العلمي الصارم الذي سلكه غالباً «جولدزيهر» في أبحاثه. خاصة أنه قد عرف عن النبي جهله بالقراءة والكتابة. ثم إنه لم يوضح لنا ماهية هذه القواعد غير القرآنية التي تم تدوينها في عصر النبي. ولعله قصد من ذلك تلك الصحيفة التي دوّن فيها كتاب رسول الله حقوق المهاجرين والأنصار واليهود وعرب المدينة. وقد جاء في مطلعها: «هذا كتاب محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس». وهي صحيفة قد تواترت أخبارها وأصبحت بالتالي مقترنة بكتاب الله. ولعل الإمام عليّاً قد عناها حين سئل: هل عندكم كتاب؟ فأجاب: لا. إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم وما في هذه الصحيفة. فلما قيل له: وما في هذه الصحيفة؟ قال: «العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر»[2].

ولعل أخطر شبهة وجهها «جولدزيهر» إلى وجهات النظر المختلفة بين تدوين الحديث وبين النهي عنه حين رآها أثراً من آثار تسابق أهل الحديث في جانب وأهل الرأي في جانب آخر إلى وضع الأقوال المؤيدة لنزعتيهم المتباينتين. فأهل الحديث ـ

---

(1) Ibid, p.10.

(2) د. محمد حميد الله، الوثائق السياسية في العهد النبوي، رقم (1) ذكرها صبحي الصالح في كتابه علوم الحديث، المرجع السابق، ص30.

حسب زعمه ـ ينزعون إلى جواز تقييد السنة، وأهل الرأي ينزعون إلى النهي عن الكتابة وإثبات عدم تقييد العلم تمهيداً لإنكار صحته وإنكار الاحتجاج به.

وهذه الشبهة مردودة لأن هناك من أهل الرأي من أقر كتابة الحديث كحماد بن سلمة، والليث بن سعد، ويحيى بن سعد، ويحيى بن اليمان وغيرهم، ومن المحدثين من كره الكتابة كابن عليّة، وهشيم بن بشير، وعاصم بن ضمرة وغيرهم[1]. ومن هنا نفهم أن النهي عن تقييد الحديث أو إباحته ليس انعكاساً للصراع الفكري بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث ولكنه مستند فيها إلى أحاديث وآثار بعضها ينهى عن التدوين وبعضها الآخر يبيحه. ولقد أشرنا في صدر هذا المبحث إلى التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين نظراً لتطور الكتابة، واتساع العلم والعلماء وغيرها من الأسباب التي أدت في النهاية إلى تغليب وجهة نظر أهل التدوين على وجهة نظر المانعين له.

أشار «جولدزيهر» في نهاية بحثه عن كيفية تطور رواية الحديث لفظاً إلى أن أصبح يؤدى معنى. ونحن نود توضيح هذه القضية منعاً لأي لبس أو غموض حاول جولدزيهر إسباغه عليها. وقد اختلف العلماء حولها فمنهم من ذهب إلى عدم جواز رواية الحديث بالمعنى مثل ابن سيرين، وثعلب وأبي بكر الرازي. وذهب آخرون إلى جواز ذلك عندما يكون الراوي عارفاً بدقائق الألفاظ بصيراً بمقدار التفاوت بينها[2]. وقد استند كل فريق إلى طائفة من الأحاديث والآثار التي تؤيد وجهة نظره. ونحن لا يعنينا الدخول في تفاصيل هذه القضية بقدر ما يعنينا الإشارة إلى أن رواية الحديث بالمعنى لا يقصد منها إطلاقاً أنها موضوعة بآخرة لتحقيق أي غرض من الأغراض. لأن طبيعة الأمور قد تقتضي ذلك، فالذاكرة مهما كانت قوية قابلة للنسيان. والحديث لم يدون بكامله منذ الزمن الإسلامي المبكر. وهناك من سمع أحاديث عن الرسول. ولا يفترض أن الناس جميعهم قد سمعوا أو شاهدوا أقواله أو أفعاله أو تقريراته. وبالتالي فإن التفاوت في الرواية والاختلاف في أداء الألفاظ من الأمور العادية التي تحدث في كل زمان ومكان. يضاف إلى ذلك أن الحديث لم تسبغ عليه تلك القدسية التي أسبغت على القرآن منذ الأيام الأولى للدعوة الإسلامية فتساهل المسلمون في روايته حتى وإن

---

(1) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، مقدمة ناشره د. يوسف العشي.

(2) الطاهر الجزائري، توجيه النظر، ص298، أورده أبو رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية، المرجع السابق، ص56.

اختلف اللفظ لأن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ. وكم من أحاديث متماثلة تؤدي إلى معنى واحد رويت بألفاظ مختلفة، ومع ذلك لم تكن هذه الأحاديث ممن وصفت بالوضع أو التزوير أو التدليس. والاختلاف لا يصدر عن رسول الله ولكنه يأتي من تفاوت الرواة في الحفظ والضبط، فمنهم من قصر فاقتصر على ما حفظه فأداه ولم يتعرض لما زاد غيره بنفي ولا إثبات. ومنهم من زاد فيه أو أنقص منه لخلل في الحفظ والذاكرة ولكن المعنى واحد.

وأخيراً نود الإشارة إلى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الذي أمر بتدوين الحديث رسمياً، وذلك عندما خاف من دروس العلم وذهاب أهله. فقد كتب إلى عامله أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم يأمره: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية، أو حديث عمرة، فاكتبه، فإني قد خفت دروس العلم وذهاب أهله»[1].

وتتالى تدوين السنة منذ هذا العصر، واشتهر بذلك الإمام محمد بن شهاب الزهري ـ الذي طالما وجه له «جولدزيهر» سهامه ـ وكان يفتخر بعمله عندما يقول: «لم يدون هذا العلم أحد قبل تدويني»[2]. وقد اشتهر عنه أنه لم يدون الحديث فحسب ولكنه دوّن في كل العلوم الموجودة في عصره حتى قال عنه ابن أبي الزناد: «نحن لا نكتب إلا السنة. أما الزهري فقد كتب كل شيء. وكان أعلم أهل عصره»[3]. هذا العالم الذي قال عنه «جولدزيهر»: إنه يسير في ركاب الحكام الأمويين، ويضع أحاديث لعبد الملك للحج «إلى المسجد الأقصى، نراه يصفه في دراسته هذه بأنه عالم بجميع فروع علم زمانه. وكان يحيط نفسه بأكداس الكتب التي أنسته أصدقاءه وعائلته حتى قيل على لسان زوجته «لفأر المكتبة هذا»: «يا زوجي العزيز إن هذه الكتب أثقل على نفسي من ثلاث ضرائر»[4].

---

(1) ابن سعد، الطبقات، قسم2، ج2، ص134. والمراد في الاقتباس «حديث عمرة» هي عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية، وكانت من تلاميذ عائشة ومن أعلم الناس بأحاديثها عن الرسول.

(2) الأبشيهي، الرسالة المستظرفة، ص4.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 132.

(4) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج1، ص356 وأشار إليه جولدزيهر في كتابه الآنف بيانه، ص243، هامش رقم (1).

ولعل من خشي تدوين الحديث بعد الزهري وغيره وتحذيرهم من فعل ذلك أخذهم في الحسبان كثرة انتشار الأحاديث الموضوعة، وإمكانية تدوينها مع الأحاديث الصحيحة فيصعب بعدئذ التفرقة بينهما. ومع ذلك تطور تدوين الحديث في عصر تابعي التابعين. وأخذ العلماء يدونون أحاديث الرسول فقط بعد اطّراحهم لفتاوى الصحابة والتابعين التي كانت تدون معها. وأول من ألف في المسانيد أبو داود الطيالسي (ت 204هـ). ويعتبر مسند ابن حنبل (ت 241هـ) أوفى تلك المسانيد وأوسعها. ثم ألفت الكتب الصحاح مرتبة على الأبواب والكتب مثل كتب البخاري، ومسلم والترمذي وأبي داود وابن ماجه والنسائي. وأصبح للحديث علوم مختلفة أشرنا إليها في إبانها. واختفت بالتالي تلك النغمة الداعية إلى النهي عن كتابة الأحاديث لأن المعطيات المستجدة والتطورات الطبيعية للأشياء قد تجاوزتها إلى غير رجعة.

هكذا أتينا في هذا المبحث على تدوين الأحاديث، وتتبعنا تطورها التاريخي، وأشرنا إلى الآراء المتباينة حولها، واستعرضنا آراء المستشرقين حولها. وبذلك نكون قد أنهينا دراسة معظم المباحث المتعلقة بالسنة النبوية طبقاً لما أورده المستشرقون في بحوثهم.

خاتمة الكتاب

لعل من نافلة القول الإشارة إلى أن خاتمة أي بحث أو كتاب معناه تسجيل الباحث أو الكاتب للنتائج العلمية التي توصل إليها من خلال دراسته. وأحياناً يفترض الباحث أو الكاتب فروضاً ويحاول البرهنة على صحتها من خلال استعراضه القضية المطروحة أمامه، فلا يستطيع الوصول من خلالها إلى النتائج العلمية التي راودته إبان بحثه وتقصيه. فيكتفي بتسجيل النتائج التي وصل إليها في خاتمة بحثه أو كتابه، ويترك النتائج التي كان يرجو الوصول إليها جانباً طالما لم تسعفه أدوات بحثه ودراسته واستقصائه من الوصول إليها.

ونحن أشرنا في ثنايا الباب الأول من كتابنا إلى أن هدفنا من دراسة الظاهرة الاستشراقية هو تقصيها أولاً، وبيان تأصيلها التاريخي ثانياً، والإشارة إلى المراحل المختلفة التي مرت بها ثالثاً، والتعرض إلى مناهج المستشرقين رابعاً. كل ذلك عبارة عن دراسة نظرية وصفية وتحليلية، حاولنا من خلالها إلقاء الضوء على هذه الدراسات التي قام بها علماء الغرب حول تاريخنا وحضارتنا وديننا ولغتنا وثقافتنا.

وفي الباب الثاني من هذه الدراسة طبقنا عملياً ما قمنا بدراسته نظرياً في الباب الأول، بحيث تعرضنا لآراء المستشرقين حول القرآن الكريم والسنة النبوية، وأبانت لنا هذه الدراسة على المناهج العلمية التي طبقوها على الدراسات والقضايا الإسلامية. وهي مناهج لا تخرج عما أشرنا إليه آنفاً عن المنهج التاريخي النقدي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر ومنهج المطابقة والمقابلة. ونحن قد قصرنا القول على ه المناهج دون غيرها لأنها أكثر شمولية وأعم تطبيقاً من المناهج الأخرى المستخدمة من قِبَلِ أولئك العلماء في الدراسات الاستشراقية الأخرى كالمنهج الفيلولوجي ـ أو منهج فقه اللغة ـ الذي استخدمه المستشرقون لدراسة اللغة العربية

واللغات السامية الأخرى ولكنهم لم يطبقوه إلا في ما ندر في الدراسات الإسلامية. وصرفنا النظر عن الإشارة إلى المناهج الأخرى بتعمق وتوسع كالمنهج المونوجرافي ومنهج البيان الاستبطاني اللذين طبقهما كل من كارل هنريش بيكر، وماسينيون. ولكننا أشرنا إلى خصائص كل منهما عندما تعرضنا إلى منهجيهما في الدراسات الإسلامية.

ولعل التركيز على مناهج المستشرقين هو الذي سمح لنا بهذه الدراسة التطبيقية التي أجريناها على قضيتي القرآن والحديث. بحيث تعرفنا إليهما من خلالها حتى وصلنا إلى تلك النتائج التي سطرناها عقب الفصل الأول من هذه الدراسة والتي يمكننا تلخيصها من تشكيك المستشرقين في المصدر الإلٰهي للقرآن الكريم والبحث عن مصادر بشرية له تكمن ـ حسب زعمهم ـ في المصادر الخارجية والداخلية. والتشكيك في ظاهرة الوحي الإلٰهي التي ينكرون حصولها للرسول العربي. وقد أرجعوها إلى أسباب تتعلق بشخصيته ونفسيته، وخياله الخلاق ولا وعيه الجماعي. والتشكيك في صحة النص القرآني والادعاء بتضارب آياته، وتباين أسلوبه، وعدم تدوينه منذ بدايته. والبحث عن شبهات جديدة في الأحرف السبعة النازل بها للبرهنة من خلالها على تضاربه، واضطرابه وعدم الثبات في نصوصه. والتركيز على خصائص القرآن المكي والمدني لإيجاد التفرقة بينهما في الأسلوب والمعنى للبرهنة على بشريته، ونزوله بمقتضى الظروف والأحوال التي انتابت الدعوة الإسلامية منذ بدايتها حتى وفاة مؤسسها. واستخدام معضلة النسخ القرآني للبرهنة من خلالها على عدم ألوهية مصدره، وقابليته للتبديل والتعديل طبقاً لمقتضيات الظروف والأحوال المستجدة.

وقد حاولنا أن نرد على هذه الشبهات جميعاً وذلك باستعراضنا لآراء المستشرقين حول هذه القضايا. وسلكنا في ذلك منهجاً تقريرياً وصفياً أعقبناه بمنهج تحليلي نقدي حاولنا من خلاله دحض هذه الشبهات بطريقة علمية خالية من التحامل، وقريبة من الإنصاف والموضوعية العلمية. وقد اقتضت منا هذه المنهجية الاطلاع على أكبر قدر ممكن من المراجع الأجنبية المبثوثة فيها آراؤهم. وكان حصولنا عليها أمراً عسيراً، وكثيراً ما نوهنا في ثنايا دراستنا على هذه الصعوبة التي تواجهنا في هذا النوع من البحوث التي تقتضي طبيعتها الاطلاع على رأي الخصم أولاً، ثم فهمه ثانياً ثم الرد عليه ثالثاً. ولا ننسى في هذه الخاتمة أن نكرر أن نقص هذه المصادر في مكتباتنا العامة جعلنا نتلمسها في مظانها في أقطار أخرى بعيدة عنا، عانينا الكثير من المشاق في الحصول على بعضٍ منها. ومع ذلك فإن الشجاعة تقتضي منّا الإقرار بأن بضاعتنا في

هذا المجال ما زالت قليلة، وجهلنا باللغة الإلمانية يجعل من دراستنا لهذه القضايا مشوبة بالنقص وعدم الكمال.

وفي الفصل الثاني من هذه الدراسة تعرضنا إلى دراسة «المستشرقين والسنة النبوية» ووجدنا هذا الموضوع شائكاً أكثر من سابقه، وصعباً من حيث الحصول على مصادره ومراجعه، وخطيراً من حيث تناوله وتحليله. ومع ذلك فقد اعتمدنا على مصادر أجنبية محددة تكاد تتخصص لوحدها دون غيرها في دراسة «الحديث» فدرسنا هذه المراجع، وفهمنا محتوياتها، وتعرضنا للرد عليها.

درسنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب عدة قضايا أساسية تعرض لها المستشرقون بالبحث والدارسة في كتبهم وموسوعاتهم ومقالاتهم أهمها: مصطلحات الحديث العلمية وكيفية تفسيرها في إطار الزمان والمكان التي وردت فيها. وتطورها في العصور الإسلامية الأولى وبيان خصائصها في العصور التالية، والأسباب السياسية والاجتماعية والمذهبية التي أدت إلى وضع الحديث، والطرق والمناهج التي سلكها المسلمون في نقدها، وأخيراً كيفية كتابة الحديث وتدوينه وحفظه في الكتب والقراطيس بعد أن كان محفوظاً في صدور حامليه.

أورد المستشرقون شبهات خطيرة حول «الحديث» أشرنا إليها جميعاً في إبانها وعند ردودنا عليها توصلنا إلى نتائج علمية محددة يمكننا إيجازها في النقاط التالية:

أولاً: ليس هناك فرق جوهري بين «الحديث» و«السنة» لأنهما يؤديان إلى معنى واحد ومفهوم واحد، وينتهيان إلى النبي في أقواله المؤيدة لأعماله، وفي أعماله المؤيدة لأقواله. وإن السنة النبوية تختلف بداهة عن سنة العرب الجاهليين. وإن اتباع المسلمين لسنة الرسول يخالف اتباع الجاهليين لسنن أسلافهم. وإن المسلمين في اتباعهم لسنة نبيّهم ليس نوعاً من طبائع نفوسهم جبلت عليها على مر العصور، وموصومة بالتعصب بحيث لا يجوز لهم الخروج عليها مهما كانت طبيعتها. ولكنهم قد سلكوا هذا النهج باعتبار الحديث وحياً معبراً عنه بألفاظ الرسول يسن القوانين والقواعد الشرعية، وينظم العديد من أمورهم الدينية والدنيوية، ويشرح ويفسر أحكام كتابهم المقدس.

ثانياً: إن سلطان السنة في التشريع لم يخضع للتطور الذي يعكس حياة المسلمين في جميع مناحيها. ولم تتطور كذلك بفعل الزمن، ومواجهة القضايا المستجدة بعد

الفتوحات الإسلامية حتى تبوأت مكانتها السامية. بل كان لها ذلك السلطان التشريعي منذ عهد الرسول باعتبارها وحياً إلٰهياً مروياً بألفاظ الرسول خلافاً للقرآن. وكل تحليل يخالف هذه الحقيقة باطل من الناحية العلمية. فمكانة السنة الرفيعة التي تأتي في الترتيب بعد القرآن لم تكن وليدة تطور الجماعة الإسلامية بمقدار ما كانت أساساً للتشريع منذ بداية الدعوة الإسلامية. ولم تكتسب السنة هذه المكانة في العصور الإسلامية المتأخرة كما أراد لها المستشرقون ذلك، ولكنها تمتعت بها منذ البداية وحتى النهاية. ولكننا نؤكد أن مكانة السنة تأتي بعد القرآن في الاعتبار، ولا يصار إليها إلا إذا لم يوجد في الكتاب ما يفي بذلك.

ثالثاً: شرحنا بتفصيل وإسهاب كبيرين آراء المستشرقين حول تطور الحديث في العصرين الأموي والعباسي. وتعرضنا في هذه المباحث إلى جزئيات كثيرة تعرض لها المستشرقون بحثاً وتحليلاً. وقمنا بالرد على جميع الشبهات التي أثيرت حولها، وأثبتنا بالدليل والبرهان العلميين خطل آرائهم بالخصوص. ونفينا خضوع الحديث للتطور في هذه الحقب التاريخية المتقدمة، ودحضنا ذلك الرأي القائل بأن معظم الأحاديث المنسوبة إلى الرسول لم تكن موجودة في الزمان الذي ادعى أنها تنتمي إليه. وأكثرنا من إيراد الشواهد الفقهية والتاريخية التي تبرهن على بطلان «نظرية تطور الحديث». بل اكتشفنا الكثير من التحريف والتدليس في إيراد النصوص الإسلامية التي قصد منها خلاف ما ترمي إليه. وبرهنا على أن العصر الأموي لم يكن من الناحية الدينية والثقافية بذلك السوء الذي يوصف به. ونفينا عن علماء المسلمين الأوائل وضع الأحاديث لخدمة الأغراض السياسية أو الدينية أو المذهبية. وقادنا هذا التحليل إلى وضعية السنة في العصر العباسي وبيان خصائصها في هذه الحقبة الإسلامية التي تغير فيها العديد من المفاهيم والقيم السياسية والدينية الأولى وتطرقنا إلى خصائص هذا النظام السياسي المتسم ظاهرياً بالطابع الديني وأثره على السنة النبوية. ودحضنا رأي المستشرقين حول الدور التشريعي للسنة في هذه المرحلة، وبيّنا أن اختلاف الفقهاء لم يكن ناتجاً عن تطور الحديث في هذه الحقبة بمقدار ما كان راجعاً إلى الاختلاف في اجتهاد العلماء واستنباطهم الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ونفينا عن الفقه الإسلامي تأثره بالقوانين الرومانية، ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها عدم وجود ذلك الاختلاف العميق بين مدرستي الحديث والرأي. كما وصلنا في النهاية ـ وبعد استعراض مفصّل لآراء المستشرقين ـ إلى أن الحديث لم يتطور بتطور الحياة

الإسلامية ومستجداتها. ولكنه وجد منذ الرسول مروراً بصحابته وتابعيهم وتابع تابعيهم، وهو بالتالي ليس مرآة عاكسة للحياة الإسلامية بمقدار ما كان هادياً ومرشداً لها في الكثير من العبادات والمعاملات.

رابعاً: تطرقنا بشيء من التفصيل إلى آراء المستشرقين حول وضع الأحاديث وتزويرها وتدليسها. واستعرضنا تلك الأسباب السياسية والمذهبية والشعوبية والإلحادية والإسرائيلية والنصرانية والتدجيلية التي أدت إلى ذلك الوضع حتى يرتكز كل فريق عليها في الدفاع عن عقيدته وأفكاره. ولاحظنا أن المستشرقين لم يأتوا بجديد في هذا الميدان لأن الباحثين العرب منذ القدم قد تعرضوا إلى هذه الأسباب مجتمعة، وأقروا بوقوع الوضع في الأحاديث حتى تتمكن الأحزاب السياسية المختلفة وغيرها من الفرق الدفاع عن وجهات نظرها، ودعم نظرياتها. وإضفاء الشرعية على تصرفات حكامها. كما أشرنا إلى دور القاصين والمعمرين في هذا الميدان. وشرحنا كيفية تسرب الإسرائيليات والأساطير القديمة إلى التفاسير والثقافة العربية الإسلامية. وبيّنا كيفية تصدي المسلمين لهم ولغيرهم من الشعوبيين والزنادقة الذين ساهموا في وضع أحاديث ملفقة عن الرسول خدمة لأغراضهم الذاتية. ولم يكن للمستشرقين آراء تستحق الرد في هذا المجال لأنهم تعرضوا للموضوع بنفس المنهجية والتحليل الذي تعرض له المسلمون منذ قديم الزمان. ومن هنا كانت دراستنا وصفية تقريرية أكثر من كونها تحليلية نقدية.

خامساً: تعرضنا إلى جهود المسلمين في مقاومة وضع الحديث، وأشرنا إلى المناهج العلمية الصارمة التي سلكوها منذ القدم لبيان الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة. ووصلنا إلى نتيجة علمية مفادها اختراعهم «للمنهج النقلي» الذي نقله الغربيون عنهم دون أن يعترفوا بأصالته الإسلامية. ورأينا كيف أن علماء المسلمين قد استنبطوا مناهج صارمة انصبت على نقد الحديث سنداً ومتناً. وتعرضنا بالتفصيل إلى شبهات المستشرقين حول ادعائهم باهتمام المسلمين بنقد سند الحديث أكثر من اهتمامهم بمتنه. ودحضنا هذه الآراء بجملة من البراهين العلمية الدامغة. وأشرنا إلى كلِّ السبل التي سلكها علماء الإسلام في تنقية الأحاديث النبوية والحصول عليها من مصادرها الأصلية كالرحلة في طلب الحديث، وتتبع طرق تحمله وأدائه. ونفينا أن يكون المسلمون قد اخترعوا أحاديث مزورة للدفاع عن الأحاديث الصحيحة،

وبرهنا على أن أحاديث الترغيب والترهيب لم تكن بتلك الكثرة حتى تؤثر على صدقية الأحاديث الصحيحة، كما أنها لم تؤلِّف خطراً عليها أيضاً لأنها لا تحرّم الحلال أو تحل الحرام. ورأينا كيف شهد المستشرقون للمسلمين بهذه الجهود الجبارة التي سلكوها للدفاع عن السنة، وهي نتيجة علمية تؤدي بداهة إلى عدم خضوعها للتطور الذي حاولوا إلصاقه بها. وهذه الجهود قد تكللت في النهاية بالنجاح وأدت إلى إيجاد علوم أخرى جديدة، ساعدت على تطور الثقافة الإنسانية كعلم «الجرح والتعديل» و «علم الحديث» وغيرها من العلوم الأخرى التي تبرهن على عقلية إنسانية سامية لا تقل إن لم تتفوق على العديد من العقول الإنسانية الأخرى على مر العصور.

سادساً: أقر المستشرقون بتدوين الحديث منذ العصر المبكر من العصور الإسلامية الأولى وبوجود مدونات مكتوبة له منذ عهد الصحابة وبرهنوا ـ بعد اطلاعهم على العديد من المصادر القديمة والنقوش ـ على أن الكتابة كانت معروفة لدى العرب الأوائل. وبالتالي فإنهم لم ينفوا كتابة الأحاديث في ذلك الزمن المبكر من الدعوة الإسلامية. وبالرغم من شك جولدزيهر في العديد من الصحف التي دون فيها الحديث مبكراً فإنه يقر بصراحة ويصف بالخطأ ذلك الاعتقاد الذي ساد في أوساط بعض العلماء من أن الرسول أمر بتدوين القرآن ومنع تدوين السنة لتنقل شفاهاً. ولكن خطأه يتجلى واضحاً عندما يفسر وجهتي النظر المختلفتين حول تدوين الحديث أو النهي عنه بأنهما أثر من آثار تسابق أهل الحديث في جانب وأهل الرأي في جانب آخر إلى وضع الأقوال المؤيدة لنزعتيهم المتباينتين. وقد وصلنا من خلال بحثنا لهذا الموضوع إلى أن الرسول لم ينه عن كتابة الحديث وتدوينه حال حياته، كما أن هناك العديد من الصحابة من كتب الحديث ودوَّنَهُ في صحف مشهورة منقولة بكاملها أو أجزاء منها في كتب لاحقة.

إن هذه الدراسة التي قمنا بتدبيجها استغرقت منا وقتاً طويلاً، وجهوداً كبيرة، ونفقات باهظة، وصبراً جميلاً، ومعاناة مؤلمة. ومع ذلك فإننا نشعر بالقصور الشديد فيها لأن أدوات البحث ما زالت تنقصنا، ومنغصات الحياة اليومية تسلبنا جزءاً كبيراً من تفكيرنا، والظروف الاجتماعية والثقافية السائدة لا تزال تعكر صفونا. ولكننا حاولنا وسنحاول دوماً تقديم أي شيء مهما كانت قيمته لأن الجد والاجتهاد أفضل من الركون إلى الكسل والخمول. فالحياة ويا للأسف قصيرة لا تمكِّن المرء أبداً من تحقيق كل طموحاته، ومسؤوليات المثقفين ـ خاصة في البلدان النامية ـ جسيمة، وكل تنكب

عنها مهما كانت فداحة التضحيات يدخل في عداد الخيانة. فإذا كان نصيبنا التوفيق فهو ما نبتغيه، وإن كانت الأخرى فقد قمنا بواجبنا في حدود طاقتنا وإمكاناتنا، ويكفينا أننا فتحنا على قرائنا باباً من المعرفة واسعاً كبيراً كان خافياً على معظمهم، وهي دعوة إلى من له القدرة للولوج فيه. وحسبك من هذه الدراسة الاطلاع على آراء مناوئيك للرد عليها ودحضها إذا كانت مجانبة للصواب ومخالفة للحقيقة العلمية المجردة، والاستفادة منها إذا كانت خالية من التعصب والهوى والله من وراء القصد فهو نعم المولى ونعم النصير.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن أبي أصيبعة، **كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت 1965م.

2 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، 5 أجزاء، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

3 ـ ابن أبي الأصبع، **بديع القرآن**، القاهرة، 1957م.

4 ـ ابن أبي داود، **المصاحف**، نشر آرثر جيفري، ليدن، 1937م.

5 ـ أحمد، كمال زكي، **الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري**، ط1، مطبعة دار الفكر، دمشق 1961م.

6 ـ الإدلبي، صلاح الدين، **منهج نقد المتن عند علماء المسلمين**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1983م.

7 ـ أسد، رستم، **مصطلح التاريخ**، المطبعة الأميركية، بيروت، 1939م.

8 ـ الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، دار المعارف، القاهرة، 1956م.

9 ـ الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 4 أجزاء، دار الكتب العلمية، 1983م.

10 ـ أمين أحمد، أ ـ **فجر الإسلام**، ب ـ **ضحى الإسلام**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945م.

11 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، **الصحيح**، 9 أجزاء مطبوعات محمد علي صبيح القاهرة، بدون تاريخ.

12 ـ بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين بيروت، بدون تاريخ.

13 ـ بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، 6 أجزاء، ترجمة عبد الحليم النجار، مطبعة دار المعارف، 1962م.

14 ـ الباقلاني، **إعجاز القرآن**، المطبعة السلفية، القاهرة 1349هـ.

15 ـ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر:

أ ـ **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956م.

ب ـ **أنساب الأشراف**، مخطوط الميليانية، استانبول، رقم 597 ـ 598 مجلدان.

16 ـ البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز، **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب**، طبعة دي سلان، باريس، 1911م.

17 ـ البغدادي، الخطيب، **أ ـ الكفاية في علم الرواية**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن 1357هـ.

ب ـ **تقييد العلم**، تحقيق يوسف العش، دمشق 1949م.

ج ـ **تاريخ بغداد**، طبعة الخانجي، القاهرة 1931م.

18 ـ البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**، طبع دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

19 ـ البنداق، محمد صالح، **المستشرقون وترجمة القرآن الكريم**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م.

20 ـ ابن سلام، أبو عبيد القاسم، **كتاب الأموال**، بعناية محمد حامد الفقي، نشر مصطفى محمد، القاهرة، 1353هـ.

21 ـ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، **تحقيق ما للهند من مقولة**، ليبزيغ، 1887م.

22 ـ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، طبعة فليشر، جزءان ليبسك، 1846م.

23 ـ ترتون، **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة حسن حبيشي القاهرة، 1949م.

24 ـ ابن تيمية، أ ـ **القياس في الشرع الإسلامي**، المطبعة السلفية القاهرة، 1377هـ.

ب ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، طبع الهند 1311هـ.

25 ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، 4 أجزاء، بيروت، 1968م.

26 ـ الجبري، عبد المتعال محمد، **النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه**، دار الكتاب، الظاهرية، دمشق، تحت رقم و ـ 10496.

27 ـ د. جواد عليّ، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 أجزاء، دار العلم للملايين، ط1، 1970م.

28 ـ ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هَدْي خير العباد**، جزءان، القاهرة 1324هـ.

29 ـ جوزي، بندلي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، القدس 1928م. بيروت، بدون تاريخ.

30 ـ جولدزيهر، أ ـ **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، دار الرائد العربي، بيروت، بدون تاريخ.

ب ـ **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، المطبعة السنية المحمدية، القاهرة، 1955م.

31 ـ جوهري طنطاوي، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، 25 جزءاً في 13 مجلداً القاهرة، 1930م.

32 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، الطبعة التركية 1941م.

33 ـ الحاج، ساسي سالم، **عقوبة الإعدام بين الإبقاء والإلغاء**، ط1، معهد الإنماء العربي، 1988م.

34 ـ ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 4 أجزاء، وبهامشه «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر، القاهرة، طبع مصطفى محمد 1358هـ.

35 ـ الحلي، تقي الدين بن علي، **كتاب الرجال**، تحقيق كاظم الموسوي، طهران، 1383هـ.

36 ـ ابن حزم، أ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، طبعة الخانجي القاهرة، 1345م.

ب ـ **كتاب الفصل في الملل والنحل**، القاهرة، 1317 ـ 1320هـ.

37 ـ حسب الله علي، **أصول التشريع الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، 1959م.

38 ـ حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام**، مطبعة لجان البيان العربي، القاهرة ط4، 1957م.

39 ـ حسين، طه، **في الأدب الجاهلي**، المجلد الأول، دار العلم للملايين ط3، 1978م.

40 ـ حمزة حمد، **دراسات الأحكام والنسخ في القرآن**، دار قتيبة، ط2، بدون تاريخ.

41 ـ حميد الله، محمد، **أقدم تدوين في الحديث النبوي**، «**صحيفة همام بن منبه**»، طبع المجمع العلمي العربي، دمشق، 1953م.

42 ـ ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 6 أجزاء القاهرة 1895م.

43 ـ الحنبلي، ابن عماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، طبعة حسام الدين القدسي، 1350هـ.

44 ـ حنفي، حسن، **دراسات إسلامية**، دار التنوير العربي، 1982م.

45 ـ ابن حيان الأندلسي، **البحر المحيط**، 8 مجلدات، القاهرة، 1328هـ.

46 ـ الخضري، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط7، 1960م.

47 ـ الخطيب، محمد عجاج، **السنة قبل التدوين**، ط1، مكتبة وهبة، 1963م.

48 ـ ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، طبعة بيروت 1966م.

49 ـ خلاّف، عبد الوهاب، **علم أصول الفقه**، ط7، مطبعة النصر بالقاهرة، 1956م.
50 ـ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1310هـ.
51 ـ خليفة بن خياط، **كتاب الطبقات**، ط1، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة العاني، بغداد، 1967م.
52 ـ الخولي، محمد بن عبد العزيز، أ ـ **مفتاح السنة**، ط3، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بدون تاريخ.
ب ـ **تاريخ فنون الحديث**، مطبعة الاستقامة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
53 ـ الدارمي، أبو محمد عبد الله، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.
54 ـ دراز محمد عبد الله، **النبأ العظيم**، **نظرات جديدة في القرآن**، القاهرة 1957م.
55 ـ الدسوقي، محمد، **في تاريخ القرآن وعلومه**، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1983م.
56 ـ الدواليبي، محمد معروف، **المدخل إلى السنة وعلومها**، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956م.
57 ـ الدينوري، أبو حنيفة، **الأخبار الطوال**، طبعة عامر الشيال، القاهرة 1956م.
58 ـ الذهبي، شمس الدين محمد، أ ـ **تذكرة الحفاظ**، 4 أجزاء، ط3، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن 1955م.
ب ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، 3 أجزاء ط1، مطبعة السعادة، مصر 1325هـ.
59 ـ الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، جزءان، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، 1976م.
60 ـ الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، **تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل**، طبعة الهند، 1952م.
61 ـ الرافعي، محمد صادق، **تاريخ آداب العرب**، 3 أجزاء، مطبعة الاستقامة 1940م.
62 ـ ابن رسته، أبو علي، **الأعلاق النفيسة**، ليدن، 1891م إعادة طبع مكتبة المثنى، بغداد.
63 ـ ابن رسته، أحمد بن عمر، **الأعلاق النفيسة**، ليدن، 1981م.
64 ـ رضا، محمد رشيد، أ ـ تفسير المنار، القاهرة، 1935م.
ب ـ الوحي المحمدي، ط3، مطبعة المنار، القاهرة 1935م.
65 ـ رودنسون، مكسيم، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة: نزيه الحكيم، بيروت 1968م.
66 ـ أبو رية، محمود، **أضواء على السنة المحمدية**، دار التأليف بمصر، 1958م.
67 ـ الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، **تاج العروس**، ط1، المطبعة الخيرية، 1306 ـ 1307هـ.

68 ـ الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، جزءان، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركائهم، بدون تاريخ.

69 ـ الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957م.

70 ـ الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، الطبعة الجديدة في عشرة أجزاء.

71 ـ الزمخشري، **تفسير الكشاف** ـ 4 أجزاء، البابي الحلبي، بدون تاريخ.

72 ـ أبو زهرة، محمد، **الحديث والمحدثون**، ط1، مطبعة مصر القاهرة 1378هـ.

73 ـ السباعي، مصطفى، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط1، مكتبة دار العروبة، 1961م.

74 ـ ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، الطبعة الحسينية، 1324هـ.

75 ـ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، طبع مع كتاب التاريخ عند المسلمين لروزنتال، ترجمة صالح أحمد العلي مكتبة المثنى ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بغداد 1963م.

76 ـ سزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، مجلدان، ترجمة فهمي أبو الفضل ومحمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، بدون تاريخ.

77 ـ ابن سعد ـ **الطبقات الكبرى**، 15 مجلداً ليدن 1925 ـ 1928م.

78 ـ الاسفراييني أبو المظفر طاهر، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين**، مطبعة الكوثري، القاهرة، 1655م.

79 ـ السماحي، محمد محمد، **المنهج الحديث في علوم الحديث**، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1958م.

80 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، أ ـ **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، 1959م.

ب ـ **الاتقان في علوم القرآن**، جزءان، مطبعة حجازي، القاهرة، ط3، 1941م.

ج ـ **بغية الوعاة**، القاهرة، 1326هـ.

د ـ **طبقات المفسرين**، شرح مرسنج، ليدن، 1839م.

هـ ـ **تحذير الخواص من أكاذيب القصاص**، مطبعة المعاهد القاهرة، 1351هـ.

و ـ **تاريخ الخلفاء**، المطبعة المنيرية، 1351هـ.

ز ـ **اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، طبع مصر، 1317هـ.

81 ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، 4 أجزاء، تحقيق الشيخ عبد الله درّاز، بدون تاريخ.

82 ـ الإمام الشافعي، **الرسالة**، تحقيق محمد أحمد شاكر، بدون تاريخ.
83 ـ شعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلامي**، مطبعة دار التأليف، 1965م.
84 ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، استامبول، 1929م.
85 ـ أبو شهبة، محمد محمد، أ ـ **المدخل لدراسة القرآن الكريم**، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1958م.
ب ـ **أعلام المحدثين**، ط1، نشر مركز كتب الشرق الأوسط، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، 1381هـ ـ 1962م.
86 ـ الشهرستاني، محمد عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد بن فتح الله، بدران، ط1، بدون تاريخ.
87 ـ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، دار المعرفة، بيروت.
88 ـ د. الصالح صبحي، أ ـ **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، ط16، 1985م.
ب ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، ط1، دار العلم للملايين 1959م.
89 ـ الصدر، السيد حسن، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، شركة الطباعة والنشر العراقية، بغداد، 1951م.
90 ـ الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مطبعة الشعب، 1969م.
91 ـ ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان، **مقدمة ابن الصلاح**، ط1، مطبعة السعادة، مصر، 1326هـ.
92 ـ الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **سبل السلام**، طبع مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
93 ـ الشيخ الطاهر الجزائري، **التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن**، طبع المنار، القاهرة، 1934م.
94 ـ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر بيروت، بدون تاريخ.
95 ـ الطبري، ابن جرير، أ ـ **تفسير الطبري**، جامع البيان في تفسير القرآن، القاهرة، 1903م، 30 جزءاً في 10 مجلدات.
ب ـ **تاريخ الرسل والملوك**، طبع دي غويه، ليدن، 1879م.
96 ـ الطيبي، الحسين بن عبد الله، **الخلاصة في أصول الحديث**، تحقيق: صبحي السامرائي مطبعة الإرشاد، بغداد 1391هـ.

97 ـ ظافر، محمد البشير، **تحذير المسلمين من الأحاديث الموضوعة على سيد المرسلين**، طبع مصر، 1903م.

98 ـ ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، المطبعة المنيرية، بدون تاريخ.

99 ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ.

100 ـ عبد الجبار المعتزلي، القاضي، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965م.

101 ـ عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، ط7، 1357هـ.

102 ـ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، وبهامشه كتاب «زهر الآداب وثمر الألباب»، لإبراهيم الحصري القيرواني، 3 أجزاء، منشورات دار مكتبة الهلال، بغداد، بدون تاريخ.

103 ـ عبد القادر، علي حسن، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة العلوم بمصر، ط2، 1956م.

104 ـ ابن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في حلي المغرب**، ط دوزي، ليدن 1848م، 1851م ـ وطبعة باريس 1930م.

105 ـ ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، بشير صالحاني، بيروت، 1890م.

106 ـ ابن العربي، أبو بكر، **العواصم من القواصم**، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1371هـ.

107 ـ ابن العربي، **أحكام القرآن**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1331هـ.

108 ـ ابن عساكر، **تاريخ** مدينة دمشق، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق.

109 ـ العش، يوسف، **الخطيب البغدادي**، نشر المكتبة العربية، دمشق 1945م.

110 ـ العلي، الصالح، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط1، مطبعة المعارف، بغداد، 1953م.

111 ـ عمارة، محمد، **الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977م.

112 ـ أبو عمر، الداني، **التيسير في القراءات السبع**، نشره وحققه المستشرق برتزل، الاستقامة، 1930م.

113 ـ الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، جزءان، المطبعة الأميرية، 1322هـ.

114 ـ غلاب، محمد، **نظرات استشراقية في الإسلام**، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

115 ـ فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات**، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، ط2، القاهرة، 1956م.

116 ـ أبو الفداء، المالك إسماعيل، **المختصر في أخبار البشر**، 4 أجزاء، القاهرة، 1315م.

117 ـ الفراء، أبو يعلى الحنبلي، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، 1938م.

118 ـ ابن الفراء، **رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1947م.

119 ـ فلهوزن، جوليوس، **تاريخ الدولة العربية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريده، وحسين مؤنس 1958م.

120 ـ القاسمي، جمال الدين، **قواعد الحديث**، ط2، الناشر دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1961م.

121 ـ ابن قتيبة، الدينوري، أ ـ **الإمامة والسياسة**، القاهرة، مطبعة النيل.

ب ـ **تأويل مختلف الحديث**، ط1، مطبعة كردستان العلمية 1326هـ.

جـ ـ **تأويل مشكل القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، 1372هـ .

122 ـ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

123 ـ قطب، سيد، أ ـ **التصوير الفني في القرآن**، القاهرة، 1949م.

ب ـ **في ظلال القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

124 ـ القفطي، الوزير جمال الدين، أ ـ **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ليبزج، 1320هـ.

ب ـ **إنباء الرواة على أنباء النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة 1955م.

125 ـ ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، 3 أجزاء، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة التجارية، القاهرة 1955م.

126 ـ الكتاني، محمد بن جعفر، **الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة**، ط3، مطبعة دار الفكر، دمشق، 1964م.

127 ـ ابن كثير، أ ـ **تفسير القرآن العظيم**، 7 أجزاء، دار الأندلس، ط2، 1980م.

ب ـ **البداية والنهاية**، 4 أجزاء، في 7 مجلدات، مكتبة المعارف، ط4، 1981م.

128 ـ كريمر، **الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية**، ترجمة مصطفى بدر، القاهرة، بدون تاريخ.

129 ـ الكندي، محمد بن يوسف، **الولاة والقضاة**، تحقيق: «رفنكست»، بيروت 1908م.

130 ـ لوبون، جوستاف، **حضارة العرب**، ترجمة زعيتر، بيروت، 1399هـ.

131 ـ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، **السنن**، مجلدان، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1953م.

132 ـ الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي 1370هـ.

133 ـ الماوردي، أبو الحسن، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، 1928م.

134 ـ متز، آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، جزءان، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، 1940م.

135 ـ المسعودي، أ ـ **مروج الذهب**، 4 أجزاء، دار الأندلس، بيروت ط5.
ب ـ **التنبيه والإشراف**، طبع دار الصاوي، القاهرة، 1938م.

136 ـ المقري، أحمد بن محمد، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، القاهرة، 10 أجزاء 1949م.

137 ـ المقريزي، تقي الدين أحمد، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، طبعة بيروت، 1962م.

138 ـ المنجد، صلاح الدين، **المنتقى من دراسات المستشرقين**، القاهرة، 1955م.

139 ـ ابن منظور،**لسان العرب**، 20 مجلداً، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1300 ـ 1307هـ.

140 ـ أبو موسى المديني، **خصائص المسند**، طبع في مقدمة مسند أحمد، مطبعة أحمد محمد شاكر.

141 ـ الناصري، أحمد بن خالد، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، طبعة الدار البيضاء 1954م.

142 ـ النحاس، أبو جعفر، الناسخ والمنسوخ مطبعة السعادة القاهرة 1323هـ.

143 ـ ابن النديم، **الفهرست**، ط فلوجل، ليبسك، 1871، 1872م جزءان في مجلد واحد.

144 ـ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي شعيب، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، بدون تاريخ.

145 ـ النووي، أبو زكريا محي الدين الشافعي، **شرح صحيح مسلم**.

146 ـ النويري، **نهاية الأرب في أخبار من ذهب**، 15 جزءاً نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية، سلسلة تراثنا، بدون تاريخ.

147 ـ النيسابوري، أبو عبد الله محمد، **معرفة علوم الحديث**، تحقيق: معظم حسين، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1937م.

148 ـ ابن هشام، **السيرة النبوية**، ط3، تحقيق/ السقا والأبياري وشلبي 1971م.

149 ـ هيكل، محمد حسين، **حياة محمد**، ط5، 1952م.

150 ـ الواحدي، **أسباب النزول**، القاهرة، 1351هـ وبهامشه كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة.

151 ـ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، 7 مجلدات، تحقيق: مرجليوث، ط2، مطبعة هندية، مصر، 1923 ـ 1925م.

152 ـ اليعقوبي، أ ـ **تاريخ اليعقوبي**، جزءان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1980م.
ب ـ **مشاكلة الناس لزمانهم**، تحقيق: وليم ملورد، بيروت 1962م.

153 ـ أبو يوسف يعقوب، **كتاب الخراج**، المطبعة السلفية، مصر، 1346هـ.

المصادر الأجنبية

1 - ABD EL-JALIL: le Coran et la pensée Musulmane, En Terre de l'islam, 1939.

2 - BELL (A.): La religion Musulmane en Berbérie, I, Paris, 1938.

3 - Bell (R.): Introduction to the Qur'an, Edinburgh, 1954.

4 - BENNABI (M.): Le phenomène Coranique, edi, A.E.I.S.D.

5 - BERNARD (L.): Le retour de l'islam. Gallimard, S.D.

6 - BLACHÈRE (R.): a - Le proplème de Mohamet, Paris, 1952.
b - Introduction au Coran, Paris, 1947.
c - Le Coran, que Sais-je? P.U.F.

7 - BOUMAN: Le conflit autour du Coran et la Solution d'al Baquillani, Amesterdam, 1959.

8 - BRUNSCHUIG (R.) Etude d'Islamologie, T.2, Maisonneuve et Larose, 1979.

9 - BUHL (F.): Das Leben Mohammeds, Leipzig - 2 em edi, 1955.

10 - BUKHARI, Les Traditions Islamiques, tra, fr. par Houdas et Merçais, 4 vol, Paris 1903 - 1914.

11 - CASANOVA: Mohammed et la fin du Monde, Paris, 1911.

12 - CORBIN (H.): Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, 1964.

13 - DANIEL REIG: Homo orientaliste, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

14 - DERMENGHEM: Mahomet et la tradition islamique , Paris, 1955.

15 - DONALDSON (D.M.): the Shi'ite religion, London 1933.

16 - ENCYCLOPEDIA BRITANICA: Art «EBIONITES».

17 - GARDET (L.): L'Islam, D.B.D.S.D.

18 - GİBB (H.): Mohammedanisme, an historical survey. London, 1949.

19 - GOLDZIHER (E.): a. Etudes Sur la tradition islamique, trad, fr. par Leon bercher, M. L. Paris, 1984.

20 - GRUNEBAUM: Essays in the nature and Grouth of a cutlural tradition, London, 1955.

21 - HADJ SASSI SALEM: Origine et developement de la Science des usûl al-fiqh. Thèse, Universite - Paris - Sorbonne, 1984.

22 - HAMIDULLAH: Le Prophète de l'islam, 2 vol. Paris - 1954.

23 - HAYEK (M.): Le christ de l'islam, Paris, 1959.

24 - HOROVITZ (J.): Koranische untersuchungen, berlin, 1929.

25 - UGEL (f. von): Essays and addresses, London, 1928.

26 - JABRE: La Notion de certitude Selon ghazali, Paris, 1958.

27 - JO MEIR (J.): Introduction à L'Islam actuel, Paris, 1964.

28 - LE COMTE: Le traité des divergences du Hadith d'Ibn qutayba - damas - 1962.

29 - LAMMENS (H.): L'Islam, Croyances et Institution, 3èmè edi, beyrouth, 1943.

30 - LAOUST (H.): Les schismes dans L'islam. Paris,, 1965.

31 - LEDIT (ch.): Mahomet, Israël et christ, Paris 1956.

32 - LEVEY - Provençal: Histoire de l'espagne Musulmane, 3 vol. Leiden - Paris - 1950 - 1953.

33 - MACDONALD (D.B.): developement of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1903.

34 - MASSIGNON (L.) Situation de l'Islam. Paris, 1939.

35 - MCHAUD et POUJOULAT: Correspondene d'orient. Bruxelles, 1964.

36 - MICHAUD (H.): Jésus Selon le Coran, Newchâtel, 1960.

37 - MONTEIL (M.): L'Islam, Paris, 1963.

38 - MOUBARAC (Y.): abraham dans le Coran, Paris, 1958.

39 - MUIR (W.): Life of Mahomet, 4 vol, London, 1858 - 1861.

40 - NOLDEKE: Geschichte des Qorans, 3 Vol, LEIPZIG, 2em edi, 1961.

41 - PALACIOS (M.A.): La Escatalogia Musulmana en la divina Comedia, madrid, 1919.

42 - ROBSON: ART «HADITH» in E.I.2.

43 - RODINSON (M.): Mahomet, Ed. du Seuil, 1961.

44 - RONDOT (P.) L'Islam, Paris, 1965.
45 - SAUVAGET: Introduction à L'histoire de l'orient musulman. Paris 1943.
46 - SCHACHT (J.): a- Introduction au droit musulman. M.L. 1983.
b - The Origins of Muhammadan Jurisprudence, oxford 1975.
47 - SIDERSKY: Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes, Paris, PAUL - Geuthner, 1933.
48 - SOURDEL (D.): L'Islam, Que Sais-je? P.U.F.
49 - SPRENGER (A.): das leben und di lehre des Muhammed. 3 vol. berlin, 1869.
50 - TAYAN: a - Histoire de l'organisation Judiciaire en pays de L'islam, T. 1 Paris, 1938.
b - Califat, T. 1. Paris, 1954.
51 - WATT. (M.): a - Mahomet, trad. Fr. Par odile Mayot, Payot S.D.
b - Muhammad at Mekka, oxford, 1953.
c - Muhammad at Medina, oxford 1956.
52 - WENSINCK: A Handbook of early Muhammadan tradition-leiden, 1927.
53 - CONCORDANCE ET INDICES DE LA TRADITION ISLAMIQUE, 7 Vol, BRILL-1936.

المحتويات

الإهداء 5
المقدمة 7

الباب الأول
التأصيل التاريخي للاستشراق

أصل الاستشراق ونشأته 15
الفصل الأول: مفهوم الاستشراق 17
الفصل الثاني: مراحل الاستشراق 28
المبحث الأول: مرحلة الاستشراق الدينية 37
المبحث الثاني: مرحلة الاستشراق العسكري وانتشار ظاهرة التبشير 48
المبحث الثالث: مرحلة الاستشراق السياسية 56
المطلب الأول: رحّالة وقناصل 58
المطلب الثاني: آثار الحركة التبشيرية واستخدامها في الأغراض السياسية 77
المطلب الثالث: آثار الحملة الفرنسية على الدراسات الاستشراقية 87
المبحث الرابع: أهداف الاستشراق العلمية 101
المطلب الأول: خصائص الدراسات الاستشراقية في فرنسا 107
المطلب الثاني: خصائص الدراسات الاستشراقية في إيطاليا 117
المطلب الثالث: خصائص الدراسات الاستشراقية في بريطانيا 123
المطلب الرابع: خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا 129

المطلب الخامس: خصائص الدراسات الاستشراقية في إسبانيا 136
المطلب السادس: خصائص الدراسات الاستشراقية في هولندا 141
المطلب السابع: خصائص الدراسات الاستشراقية في الاتحاد السوفييتي 146
المطلب الثامن: خصائص الدراسات الاستشراقية في الولايات المتحدة 152
المطلب التاسع: الخصائص العلمية للدراسات الاستشراقية 158
الفصل الثالث: مناهج المستشرقين 164
المبحث الأول: منهجية جولدزيهر في الدراسات الإسلامية 172
المبحث الثاني: منهجية سنوك هر جرونيه في الدراسات الإسلامية 179
المبحث الثالث: منهجية كارل هنريش بيكر في الدراسات الإسلامية 187
المبحث الرابع: منهجية «ماكدونالد» في الدراسات الاستشراقية 197
المبحث الخامس: منهجية «ماسينيون» في الدراسات الإسلامية 205
الخاتمة 225
المراجع العربية 231

الباب الثاني

الاستشراق وبعض القضايا الإسلامية

المقدمة 241
الفصل الأول: المستشرقون والقرآن الكريم 253
المبحث الأول: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم 257
المبحث الثاني: المستشرقون ومصادر القرآن الكريم 267
المبحث الثالث: المستشرقون والوحي الإلهي 296
المبحث الرابع: المستشرقون وجمع القرآن وترتيبه وكتابته ورسمه 312
المبحث الخامس: المستشرقون وقضية نزول القرآن على سبعة أحرف 329
المبحث السادس: المستشرقون والقرآن المكي والمدني 342
المبحث السابع: المستشرقون ومعضلة النسخ القرآني 380

الخاتمة 391
الفصل الثاني : المستشرقون والسنة النبوية 397
المبحث الأول: المستشرقون ومصطلحات الحديث 401
المبحث الثاني: المستشرقون وتطور الحديث في العصر الأموي 419
المبحث الثالث: المستشرقون وتطور الحديث في العصر العباسي 462
المبحث الرابع: المستشرقون وأسباب وضع الحديث 489
المطلب الأول: الحديث والصراع السياسي 490
المطلب الثاني: دور القاصين وغيرهم في وضع الحديث 501
المبحث الخامس: المستشرقون ونقد الحديث 509
المبحث السادس: المستشرقون وتدوين الحديث 540
خاتمة الكتاب 554
المصادر والمراجع 561